Hilary Putnam

Sentido, sinsentido y los sentidos

Introducción de Norma B. Goethe

Paidós I.C.E. /U.A.B.

Putnam

Pensamiento contemporáneo 61

Sentido, sinsentido y los sentidos

Hilary Putnam

Sentido, sinsentido y los sentidos

Introducción de Norma B. Goethe

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original: «The Dewey Lectures 1994: Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind».
Publicado en inglés, en 1994, en *The Journal of Philosophy*, volumen XCI, nº 9, septiembre, págs. 445-517, The Journal of Philosophy, Inc., Nueva York

Traducción de Norma B. Goethe

Cubierta de Mario Eskenazi

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com
e Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona
08013 Barcelona

ISBN: 84-493-0880-1
Depósito legal: B-10.033/2000

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac. Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

CARTA AL LECTOR ESPAÑOL

En primer lugar quiero decirle que estoy encantado de que mis Conferencias Dewey* hayan sido traducidas a su hermoso idioma. Pasé mi niñez en otro país de cultura romance —Francia— y, siendo joven, mi primer viaje al extranjero fue una visita a un país de habla hispana —México— en el que pasé seis semanas maravillosas con mi viejo amigo Joseph Applegate cuando sólo contaba veinte años. Por otra parte, mi padre, Samuel Putnam, fue traductor profesional del español, francés, italiano y portugués (su traducción al inglés de *Don Quijote* aún se imprime), y es así como los ritmos de esas lenguas romances parecen haberme acompañado toda mi vida.

Más aún, las Conferencias Dewey tienen un vínculo especial con España: en el prefacio de un volumen que contiene estas conferencias[1] señalo que la idea de que la respuesta a mis «argumentos de la teoría de los modelos» en contra del realismo podría muy bien consistir en un retorno al realismo natural acerca de la percepción me fue sugerida por primera vez por un físico teórico español de prestigio internacional (y un perspicaz «aficionado» a la filosofía), César Gómez, en una conferencia sobre mi filosofía, en Madrid.[2] Por más de una razón me parece entonces apropiado que estas conferencias, que intentan desarrollar la sugerencia que César Gómez me hizo hace ya más de diez años, aparezcan en castellano.

1. *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Nueva York, The Dewey Essays in Philosophy, 2000. Este volumen contiene las Conferencias Dewey más cinco ensayos adicionales.

2. Lo que Gómez dijo efectivamente fue «la respuesta a su argumento de la teoría de modelos podría hallarse en *Sentido y percepción* de John Austin».

* Las Conferencias Dewey fueron pronunciadas en la universidad de Columbia, Nueva York, el 22, 24 y 29 de marzo de 1994.

¿POR QUÉ LA IDEA DE UN RETORNO AL REALISMO NATURAL PARECE TAN CHOCANTE?

Lo que Gómez estaba sugiriendo era que volviésemos a un punto de vista que estuviese (en la frase de William James) «cercano al realismo natural del hombre común». ¿Por qué es tan chocante esta sugerencia? Todos sabemos que cuando soñamos nos parece estar viendo cosas, y es por lo menos concebible (ya sea que algo así suceda efectivamente o no) que nuestra «experiencia visual» al soñar sea «idéntica» a una experiencia de vigilia perfectamente fiable; por lo menos así lo argumentó Descartes en la «Primera Meditación» (y varios filósofos de la Antigüedad ya habían hecho la misma observación). Si al considerar que una experiencia verídica determinada y una experiencia no verídica pueden ser «idénticas» —entendiendo la noción de «identidad» en el sentido de la lógica formal, la lógica de la identidad *par excellence*—, entonces tenemos que decir que aún una experiencia visual verídica no depende, en su esencia natural, de la existencia de aquello *de* lo cual es una experiencia. De esta manera, las propiedades de lo que es visto no pueden ser aquello de lo que somos conscientes inmediatamente en esa experiencia (puesto que la experiencia *idéntica* podría tenerse aun cuando lo que es visto no existe). Y conclusiones análogas pueden sacarse, por supuesto, respecto a los otros sentidos que nos informan acerca de nuestro entorno. Ya varias corrientes de la filosofía antigua —los materialistas seguidores de Demócrito, los estoicos y epicúreos, aunque no, curiosamente, Aristóteles ni sus seguidores— habían concluido que aquello de lo que somos conscientes inmediatamente en la percepción es una pequeña imagen en nuestro interior. Y en el período moderno, la idea de que las cualidades (a menudo designadas mediante la palabra latina *qualia* por filósofos contemporáneos y científicos cognitivos) de las que somos inmediatamente conscientes están «en nuestro interior», la idea de que son «interiores» y no «exteriores», se convirtió en la concepción ortodoxa.

Una consecuencia de esta posición ortodoxa —que ya había sido anticipada por Descartes— es que la existencia misma del «mundo exterior» se hace problemática. (Berkeley extendió el escepticismo cartesiano desde un escepticismo acerca de la posibilidad de saber si

hay un mundo exterior hacia un escepticismo acerca de la posibilidad misma de *concebir* un mundo exterior.)

Sin embargo, todas estas formas de escepticismo dependen de la estrategia que hemos señalado, la estrategia de entender la «identidad» de varias formas de experiencia (especialmente cuando algunas de ellas son verídicas y otras no verídicas) como la identidad de la lógica de la identidad.

Pero lo que efectivamente significamos cuando decimos que dos experiencias son «idénticas» es simplemente que son *indistinguibles* y la propiedad de ser indistinguible *no* obedece a la lógica de la identidad.

La dificultad consiste simplemente en el hecho de que la relación de ser «indistinguible» no es una relación transitiva mientras que la identidad sí lo es.

Considere este experimento que Rohit Parikh realizó una vez.[3] Tomó una lata de pintura blanca y un juego de 100 cartas, de 8 por 13centímetros y pintó una carta con la pintura blanca. Luego añadió sólo *una gota* de pintura roja a la lata, revolviéndolo bien. Pintó, entonces, otra carta con la mezcla (resultó absolutamente indistinguible de la primera carta). Continuó de este modo añadiendo una gota de pintura roja al resto de la mezcla cada vez que una carta había sido pintada, pintando la próxima carta con la mezcla resultante, y así sucesivamente. El resultado fue un juego de 100 cartas, tal que dos cartas sucesivas cualesquiera eran indistinguibles en cuanto a su color. Pero si se observaban dos cartas alejadas 18 o 19 lugares en el juego, la carta más alejada parecía apenas un poco más rosada que la carta que estaba más al comienzo del juego.

Ahora considere el argumento siguiente: (sean C_1, C_2, C_3 ... C_{100} las cien cartas. C_1 y C_2 le parecerán ser exactamente del mismo color. Entonces la «*quale* de color» relevante tiene que ser la misma, si las *qualia* de color indistinguibles son realmente idénticas (en el sentido de la lógica de la identidad). Llame a esta *quale* de color «$Q_{1/2}$». Similarmente C_2 y C_3 aparecen como del mismo color. Entonces la «*quale* de color» relevante tiene que ser la misma dados los mismos supuestos. Llame a esta *quale* de color «$Q_{2/3}$». Nos preguntamos entonces ¿son $Q_{1/2}$ y $Q_{2/3}$ idénticas o no idénticas?

3. Parikh ha escrito acerca de la lógica de la vaguedad. No sé si él publicó algo acerca de este experimento particular, que había descrito en una conferencia hace ya veinte años.

Si son no idénticas, entonces una de las cartas, C_2, ¡tiene *dos colores subjetivos diferentes* ($Q_{1/2}$, $Q_{2/3}$) al mismo tiempo! Pero esto viola el principio de que un objeto tiene exactamente un color subjetivo. Además viola el principio de que las *qualia* de color indistinguibles son idénticas puesto que el sujeto no puede percibir ninguna diferencia entre $Q_{1/2}$ y $Q_{2/3}$. Estamos así forzados a concluir que $Q_{1/2}$=$Q_{2/3}$. De modo similar, sin embargo, podemos mostrar que C_3 y C_4 tienen en común un color subjetivo, $Q_{3/4}$, y que $Q_{2/3}$=$Q_{3/4}$. Si continuamos de esta manera podemos mostrar que $Q_{1/2}$=$Q_{2/3}$=$Q_{3/4}$=...$Q_{19/20}$, donde $Q_{19/20}$ es, por supuesto, la *quale* de color que C_{19} y C_{20} tienen en común. Sin embargo, en el juego de cartas de Parikh, C_1 y C_{20} *parecen* dos colores diferentes para un mismo sujeto. Entonces la *quale* de color de C_{20} *no puede* ser $Q_{1/2}$ ¡contrariamente a lo que acabamos de mostrar! Se sigue entonces que la premisa del argumento —es decir, que las *qualia* de color indistinguibles son idénticas— ¡debe ser falsa!

Observe lo que este contraejemplo *no* muestra. No muestra que no puedan haber «estados fenoménicos» en un sentido bien distinto del sentido en el cual se suponía que las *qualia* eran estados fenoménicos (u objetos mentales percibidos en esos estados fenoménicos), a saber, estados cerebrales que están de algún modo involucrados en la percepción del color y que son responsables de nuestra capacidad de discriminar entre *qualia* diferentes. Pero ciertamente algo andaría mal si identificásemos tales «estados perceptivos» con, supongamos, apariencias de color (por ejemplo, sería posible estar en dos estados perceptivos *diferentes* en un mismo momento o de lo contrario sería imposible distinguir en cuál de los dos estados se está). Resumiendo, las propiedades de las apariencias de que (1) una cosa particular (coloreada uniformemente) tiene exactamente una apariencia para un sujeto en un momento determinado y que (2) apariencias diferentes son distinguibles por parte de un sujeto, no corresponden a propiedades de excitaciones nerviosas u otros estados (cerebrales) perceptivos. (Por ejemplo, si los «mecanismos para el reconocimiento del color» del cerebro consisten en agrupamientos neuronales del tipo corrientemente postulado por más de un modelo del cerebro,[4] entonces el modo más simple de tomar en cuenta

4. Tengo en mente tanto los modelos conexionistas como los modelos descritos por Gerald Edelman en *The Remembered Present.* Aunque estos modelos son diferentes desde

el pequeño experimento de Parikh es decir que agrupamientos diferentes de células pueden excitarse cuando la misma carta es registrada en momentos diferentes o cuando cartas diferentes son registradas, y que dichos agrupamientos, que son capaces de excitarse cuando un «tono de color» particular parece estar presente, *se solapan de manera múltiple.* Así, registrando sucesivamente C_1, C_2 ... el agrupamiento de células que se excita cambia constantemente, a pesar de que varias de las mismas células se excitan cuando se registran dos cartas sucesivas. Pero cuándo exactamente un cambio tal resulta ser un cambio del «color subjetivo» es tan indeterminado como cuándo un hombre que está perdiendo su cabello se transforma en *calvo.*) Ser capaz de decir sinceramente en dos ocasiones «Era absolutamente indistinguible» no nos autoriza a inferir «Yo estaba en un estado fenoménico numéricamente idéntico». En efecto, una vez que notamos que el criterio de identidad clásico para las apariencias (*esse est percipi*) es *absurdo,* nos damos cuenta de que la «identidad» en el sentido lógico matemático no se define con respecto a las apariencias, sino sólo la indistinguibilidad.

¿ENTONCES POR QUÉ NO SER UN REALISTA NATURAL ACERCA DE LOS COLORES (POR EJEMPLO)?

¿Por qué no habríamos de pensar que el color que vemos cuando observamos un objeto físico (o más precisamente la apariencia de ese color desde un punto de vista particular bajo condiciones particulares de observación) es una propiedad objetiva aunque sea relacional, una propiedad objetiva de la transacción entre el orga-

---

un punto de vista biológico, en ambos tipos de modelos el patrón de reconocimiento es afectado por agrupamientos de células conectadas del modo apropiado. (En el modelo de Edelman apoyado por datos biológicos, los agrupamientos pueden asimismo ganar o perder células a lo largo del tiempo.) Nótese también que si estamos hablando acerca de *percibir* colores, entonces algo más allá de ese agrupamiento de células tiene que estar involucrado, a saber, todo aquello que esté involucrado en la posesión de los *conceptos de color* requeridos. Por ambas razones —el hecho de que estos agrupamientos no corresponden de ninguna forma unívoca a «apariencias», y de que un agrupamiento apropiado llegue a excitarse es sólo una condición necesaria para percibir un tono particular y no una condición suficiente— tomar esos estados *neuronales* como *qualia* llevaría a una gran confusión.

nismo y el medio ambiente, como John Dewey podría haber dicho, en vez de ser simplemente una propiedad de «nuestras mentes»? Piensa una vez más en los dos casos (yo los trato en la segunda conferencia): (1) el caso, podría ser, en el que alguien realmente ve el Taj Mahal, y (2) el caso en el que alguien tiene una experiencia «idéntica» (esto es, *indistinguible*) mientras está soñando. Si en el primer caso somos conscientes de una apariencia de color objetiva (tal que nuestro estado perceptivo es un estado *relacional*, un modo en que interactuamos con una propiedad del entorno) mientras que en el segundo caso sólo nos *parece* ser conscientes de una apariencia de color objetiva (tal que en el segundo caso —y sólo en el segundo— nuestro estado perceptivo realmente es *interior* al organismo), entonces los dos *estados perceptivos diferentes pueden ser indistinguibles*. Uno puede, como decimos en el lenguaje ordinario, «tener la misma experiencia» y no estar en el mismo estado perceptivo. Y esto es lo que ha parecido absurdo a tantos filósofos desde Demócrito hasta el día de hoy.

Pero si el razonamiento que precede fuese correcto, ¡eso es lo que deberíamos admitir en cualquier caso! Aun si identificásemos los estados perceptivos responsables de las apariencias de color con las excitaciones de los agrupamientos neuronales (o cualquier cosa que esté literalmente en el «interior» del organismo), el pequeño experimento de Parikh muestra que consecuentemente deberíamos decir que puede haber *estados perceptivos indistinguibles que no son idénticos*. Me parece que el tan viejo argumento que sostiene que no podemos ser directamente conscientes de propiedades externas debería considerarse un mal argumento y ser desechado de una vez y para siempre.[5] En las dos primeras conferencias exploro las consecuencias de renunciar a este argumento para diversos ámbitos de la filosofía.

5. Hay otras razones, por supuesto, por las que la «imagen de la experiencia como imagen» ha parecido tan coercitiva, aparte de la confusión acerca de la clase de «identidad» que las apariencias pueden tener. Quizá la más importante de estas otras razones es simplemente la tendencia a la *reificación* de las apariencias. Una vez reificadas, es casi irresistible pensar que lo que «realmente veo» (siento, oigo, etc.) en el sentido más «directo» es una apariencia (reificada). Pero como Austin insistió, no tenemos por qué aceptar que *parecer estar viendo tal y tal* es «realmente» ver algo más, a saber, la *apariencia* de un tal y tal.

REALISMO NATURAL ACERCA DE LA CONCEPCIÓN

La imagen de la percepción que critico podría ser llamada la «imagen de la imagen» o la «imagen interfaz», porque muestra la percepción no como una conciencia de las cosas en un medio y sus propiedades, sino, en última instancia, como una conciencia de *imágenes dentro de nuestras cabezas*. La percepción se transforma así, de acuerdo con esta imagen, no en un medio de acceso al mundo sino en una *interfaz* entre nosotros y el mundo (una interfaz a partir de la cual debemos hacer «inferencias» con respecto a lo que hay «ahí afuera» altamente problemáticas). Por esta razón me refiero a ella en estas conferencias como la «concepción interfaz» de la percepción.

Pero hay también una «concepción interfaz» de la *concepción* y ésta también se ha transformado en ortodoxia. De acuerdo a esa concepción, el pensar tiene dos elementos: (1) un elemento que consiste en la manipulación de signos mentales que, por sí mismos, *carecen de significado* (Jerry Fodor, un conocido defensor de esta imagen, se ha referido a la mente/cerebro como una «máquina sintáctica»); (2) un elemento que es una «relación causal» entre los signos mentales —en sí mismos sin ningún significado—, las cosas exteriores y sus propiedades. De sobra es sabido que nadie ha sido capaz de decir en qué consiste esta «relación causal», o cómo una relación que se entiende simplemente como una forma de causación eficiente podría hacer el trabajo de cargar de *intencionalidad* a los signos mentales, con referencia y significado genuinos.

Los orígenes del problema son múltiples: la tendencia a concebir nuestras oraciones como objetos sintácticos (meras marcas y ruidos) *más* una relación misteriosa de «correspondencia», en vez de entenderlos como lenguaje-en-uso, o sea, como partes integrantes de una actividad que involucra al mundo en una multitud de formas diversas (¡no como una manera única llamada «correspondencia»!); la tendencia a concebir la memoria como una representación de representaciones pasadas (por ejemplo, una «impresión de memoria» de una «sensación visual») y así entenderla como *una interfaz entre nosotros y una sensación pasada que a su vez es concebida como una interfaz*; y la tendencia a pensar que aunque «percibimos directamente», en algún sentido, objetos observables, sin embargo los objetos

científicos (gérmenes, moléculas, partículas, etc.) no son percibidos, y deben ser, en consecuencia, construcciones lógicas (positivismo lógico) o «inferidos» de aquello que «percibimos directamente», como si no existiese la *observación con la ayuda de instrumentos.*

VER EL ROSTRO DE LA PERCEPCIÓN EN LA MEMORIA Y EN LA CONCEPCIÓN

En la última conferencia argumento (basándome en ideas del último Wittgenstein y en una interpretación particular de su filosofía de las matemáticas que debo a Cora Diamond) que «vemos el rostro» de la percepción en la observación con la ayuda de instrumentos. La idea de un abismo epistemológico fundamental entre nuestra percepción de, digamos, mesas y sillas, y nuestra percepción de bacterias (con un microscopio), o virus (con un microscopio electrónico), etc., surge cuando nos negamos a otorgarle importancia a los modos en que, efectivamente, vemos una actividad como una continuación o extensión natural de otra. De manera similar, vemos un parentesco cercano entre recordar que algo ocurrió y ver que ocurrió, y es nuestro rechazo a otorgarle importancia a este «ver el rostro» de la percepción en la memoria, lo que lleva a los filósofos a concebir la memoria como si fuera una mera representación de una representación. Pienso que la idea de Cora Diamond de «reconocer el rostro» de una actividad en otra tiene, así, una enorme importancia filosófica.

Finalmente, querido lector, espero que encuentre provechosas estas reflexiones, tanto si está de acuerdo con ellas como no, aunque sólo sea como una fuente de estimulación para su propio pensamiento.

Hasta pronto,*

Hilary Putnam
24 de diciembre de 1999

* Este saludo de despedida aparece en castellano en el texto original de Putnam cerrando su «A Letter to the Spanish Reader». (*N. de la t.*)

Putnam y la lectura de los modernos

En *Representación y realidad* (1988) Putnam reconoce que aun viendo las dificultades inherentes al realismo científico, durante mucho tiempo le atrajo «la idea de que *el modo de resolver los problemas filosóficos es construyendo una mejor imagen científica del mundo*». Y continúa diciendo «Esta idea contiene el antiguo principio de que el Ser es anterior al Conocimiento, al mismo tiempo que le da un giro netamente *moderno*».[1] Estas líneas son de interés porque nos muestran tres aspectos importantes a considerar en la evolución del pensamiento de Putnam, al mismo tiempo que permiten comprender mejor algunas de las dificultades filosóficas con las que se enfrenta en diversos momentos de su carrera motivándolo a proponer cambios importantes aunque, como reconoce en estas conferencias, no siempre felices. Esos aspectos incluyen: (1) una actitud «constructiva» frente a lo que constituye la resolución de los «problemas filosóficos», (2) una referencia a la motivación que impulsa al realista científico y (3) los supuestos básicos de la «idea del realismo científico»: (a) un elemento del realismo clásico aristotélico (el orden de la naturaleza es anterior al orden del pensamiento) y (b) «un giro netamente *moderno*» (implícito en la idea de «*construir* una mejor imagen del mundo»). Acompaña esta idea cierta ingenuidad e indiferencia con respecto a la tradición filosófica que le impide al filósofo realista por lo menos en un primer momento establecer una continuidad con el pasado, más al contrario, piensa que el filósofo debe ser un buen «futurista», anticipando cómo resolverá la ciencia nuestros problemas filosóficos.[2]

Putnam nos dice también que para sentirse atraído por esta idea del realismo científico no es necesario tener conocimientos científi-

1. Putnam, *Representación y realidad*, pág. 166. (Las cursivas son de Putnam, con excepción de las últimas.)

2. *Ibid.*

cos, tal es el caso de Bernhard Williams, por ejemplo, quien defiende con entusiasmo la idea de «la concepción absoluta del mundo».[3] Pero la idea de esta imagen científica le resultará mucho más problemática al filósofo realista que posea conocimientos de matemática y física y esté animado por un espíritu «naturalista». La atracción original se transforma entonces en una relación *paradójica* de «rechazo y atracción» hasta que finalmente el «realismo» mismo se transforma en un problema que puede llegar a aparecer como una «gigantesca antinomia de la razón». Es con la apreciación del «sentido de lo paradójico» que el filósofo deja de ser un buen «futurista» pues el problema filosófico del realismo no es un problema que le toque resolver a la ciencia, antes bien es un problema que tiene su tierra natal en la tradición moderna:

Creo que la filosofía profunda siempre comienza con una apreciación de las dificultades que parecen obstruir cualquier paso hacia la claridad, con el sentido de lo paradójico.

Pero en vez de preguntarnos cómo el realismo llegó a ser un problema, ¿por qué no simplemente rechazar este tópico que lleva a confusiones y que es una fuente de profunda perplejidad filosófica?

La fascinación con el pensamiento y el método de la ciencia

Pero, en el fondo, la imagen del mundo del realista científico termina siendo *reduccionista* en el sentido de excluir todo aquello que no pueda ser captado en sus propios términos y termina, en consecuencia, oponiéndose radicalmente a nuestra *imagen cotidiana* de la realidad por considerarla «oscura» o «vaga» (como lo son los términos precientíficos) o «ingenua» (como pudo haber sido su propia imagen del mundo cuando era niño).[4] Esta es la imagen del mundo del «sentido común»:

3. Véase su *Ethics and the Limits of Philosophy*, así como su lectura de Descartes en *Descartes, The Project of Pure Inquiry*.

4. Es por eso que desde la perspectiva «privilegiada» del realista científico un retorno al realismo «ingenuo» del sentido común significaría posiblemente una *infantilización* de la filosofía.

> [E]stá claro que el rótulo «Realismo» puede ser reclamado por —o ser propenso a— al menos dos actitudes filosóficas muy distintas... El filósofo que pretende que sólo «existen realmente» los objetos científicos y que gran parte del mundo del sentido común, si no todo, es simplemente «proyección» reclama ser un realista, pero también lo hace el filósofo que insiste en que *realmente hay* sillas y cubitos de hielo...[5]

¿Cuál es la historia de esta oposición? La respuesta más inmediata es somera, como corresponde a un enfoque filosófico donde la perspectiva histórica sólo parece una cuestión «de detalles» —detalles que se añaden a la «imagen» sin alterar la idea principal—. Lo que ha hecho posible la escisión que está en la base de estas dos *actitudes filosóficas*, nos había anunciado Putnam en *Las mil caras del realismo* (1987) siguiendo en su apreciación del problema el diagnóstico de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*,[6] es la revolución científica *moderna* iniciada con Galileo. A partir de ese momento se impuso con fuerza en el pensamiento filosófico occidental la idea de la concepción del mundo (lo que se dio en llamar el «mundo exterior»)[7] en términos matemáticos:

> Husserl sigue la pista de la primera línea de pensamiento, la línea que niega que «realmente hay» objetos del sentido común, hasta Galileo, y con mucha razón. La actual concepción occidental del mundo depende, de acuerdo a Husserl, de una nueva manera de concebir los «objetos externos», la de la física matemática.[8]

De acuerdo con Husserl, Putnam llama a esta línea de pensamiento la «tradición objetivista». Comenzamos a ver entonces que es en el

5. Putnam, *Las mil caras del realismo,* Conferencia I, Barcelona, Paidós, 1994, pág. 43. En el texto citado la expresión «existen realmente» sugiere que el realista «científico» en cuestión emplea una *notación canónica* aceptando el llamado «criterio de compromiso ontológico» propuesto por Quine.

6. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

7. El uso de la expresión «mundo exterior» sugiere obviamente la contraposición con otro ámbito, que se estaría asumiendo como perfectamente *inteligible*, llámesele «mundo interior» o «mente». De acuerdo con este uso el «mundo exterior» simplemente *es* el «ámbito de lo no mental».

8. Putnam, *ibid.,* pág. 43.

marco de esta tradición que el realista científico concibe su «imagen del mundo». Como Descartes lo anunciara al motivar sus estrategias metodológicas para el avance del conocimiento, también él considera que «el objetivo de la ciencia es la búsqueda de la verdad»[9] y toma como pauta la ciencia fundamental, es decir, la física matemática porque supone que esta última constituye «la descripción» (verdadera) del mundo.[10] De acuerdo con esta «actitud filosófica», la ciencia fundamental nos ofrece supuestamente no sólo los principios o la «estructura matemática» de la naturaleza, sino que además impulsa al filósofo a consideraciones *metafísicas* acerca de qué clase de objetos «existen» realmente (de acuerdo a *la* «descripción verdadera»). Pero, está claro que es esa *actitud filosófica* frente a la ciencia y los supuestos metafísicos que conlleva y no su interés por la ciencia y el conocimiento científico los que motivan al filósofo «realista» a reclamar el rótulo «Realismo» exclusivamente para sí transformándose en el «realista metafísico» (eso es lo que quiere decir justamente «pretender que sólo *existen realmente* los objetos científicos»).

En ese momento Putnam pone el énfasis en una distinción común para los corpuscularistas del siglo XVII entre cualidades *primarias* y cualidades *secundarias* porque ella revela, nos dice, uno de los supuestos básicos de la tradición «objetivista» y es que hay una separación estricta entre las propiedades «objetivas» que *descubrimos* en el mundo y las propiedades relacionales o «subjetivas» que nosotros (en nuestra interacción cognitiva con el medio) *proyectamos* al mundo.[11] ¿Por qué es tan importante esta distinción para una

9. Esta idea clásica de las *Regulae* —el objetivo de la ciencia es la búsqueda de la verdad— aparece una y otra vez explícitamente en Quine. El ejemplo favorito de Putnam de la posición que está criticando aquí es el punto de vista materialista contemporáneo tomado de la física fundamental ignorando, sin embargo, el hecho de que en la mecánica cuántica la caracterización del estado de un sistema físico involucra la referencia al «observador».

10. La «descripción verdadera» es lo que Putnam llama a veces «el punto de vista del ojo de Dios» o la «teoría perfecta», a veces también «el punto de vista de ninguna parte». La idea de la verdad como correspondencia que se presupone en estas expresiones incluye el sentido de unicidad, bivalencia e independencia. Esas son las ideas constitutivas del «realismo metafísico» así como Putnam lo había caracterizado en escritos anteriores. El realista metafísico parte del supuesto de que la realidad *dicta* la totalidad de las «descripciones verdaderas», la totalidad que representa «la imagen» de la realidad.

11. Putnam comienza su crítica de la distinción *moderna* entre las llamadas «cualidades primarias» y «cualidades secundarias» en su *Reason, Truth and History* (1981) (trad. cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988). En esta obra el autor comienza a

crítica del «realismo científico»? En primer lugar, la distinción se vincula con la noción *metafísica* de verdad que presupone la distinción clásica entre *realidad y apariencia.*[12] El supuesto es que las cualidades *primarias* son «objetivas» o «reales» precisamente porque ofrecen los *criterios de identidad* para los objetos científicos o «cuerpos físicos» tal como son independientemente de la perspectiva del observador. Para los modernos, la idea es que *concebimos* los cuerpos por medio de cualidades que pueden ser *cuantificadas*, puesto que son esas las propiedades de los cuerpos que concebimos con «claridad y distinción» ya sean observables o no. Por ejemplo, los «elementos últimos» que constituyen la materia, las «partículas» o «corpúsculos» se «conciben» en términos de sus cualidades primarias aunque son en principio «inobservables». Las cualidades «secundarias», por otra parte, son *relacionales* en el sentido de que para ser explicadas incluyen una referencia al observador en su interacción con los cuerpos «así como *aparecen*» (pero el hecho es que permanecían sin explicar en términos corpuscularistas).

Pero, el problema es que esos aspectos «relacionales» (como el color o la calidez) pasaron a ser llamados «cualidades *subjetivas*» en el marco de una filosofía de la naturaleza mecanicista donde no había espacio para una concepción del «observador» (lo que se dio en llamar el sujeto epistémico) y sus relaciones con el medio ambiente que vaya más allá de postular un conjunto de disposiciones por parte del «sujeto» a ser *afectado* de cierto modo por los «objetos» («partículas» y sus *afecciones mecánicas*). La idea es que en esta tradición, así como nos ha sido transmitida, «percibir» las cosas (verlas, oírlas, sentirlas) comienza a significar nada más que «ser afectado de un cierto modo» produciendo «impresiones» o «ideas» en la mente, que a modo de «receptáculo» recibe los impactos causales; una tradición que se había iniciado curiosamente con la apreciación de las matemáticas como expresión paradigmática de la *capacidad*

revisar algunas de las nociones tradicionales, en particular, la noción tradicional de verdad como «similaridad», en busca de las raíces de una posición que acababa de abandonar, el «realismo metafísico».

12. Oponemos a esta noción de verdad «metafísica» la noción «lógica» de verdad según la cual «decir de lo que es que es es verdadero y de lo que no es que es es falso», una distinción que es conocida desde Aristóteles.

del intelecto para *construir* la imagen del mundo.[13] Los argumentos escépticos que se siguen son conocidos, por ejemplo, en sus *Meditaciones metafísicas* Descartes concluye que la imagen del mundo en términos geométricos es por lo menos *concebible* llevando finalmente a desembocar en la posición de «idealista» de Berkeley quien habría argumentado que la idea misma de esa posibilidad es *ininteligible.*

Sin embargo, el «realista científico» contemporáneo no tiene por qué expresarse acerca de las condiciones psicológicas del pensamiento que hacen posible su propia «imagen científica» y en ese sentido, podría escapar a esta objeción, salvo que proponga una teoría psicológica *naturalista.*[14] Pero, eso es según Putnam justo lo que el filósofo realista ha estado haciendo desde comienzos del período moderno en su afán de ofrecer una *explicación* «global» que incluya en su concepción de la naturaleza una teoría del «observador» y su relación con el medio, esto es, una teoría naturalista de la intencionalidad.[15]

Por otra parte, implícita en la idea de que las cualidades *secundarias* expresan el punto de vista *subjetivo* del «hombre de la calle», una cuestión de opinión, sí va el punto de vista del científico de la tradición «objetivista» que las declara *prescindibles* para la concepción de la imagen «científica» de la realidad (sin tener que recurrir aparentemente a ninguna teoría psicológica). Se sigue de esa posición *moderna* que las «ideas» que podemos tener de esas cualidades también llamadas «sensibles» siendo «oscuras» o «imágenes muy confusas» que *proyectamos* en las cosas cotidianas que forman parte de la «realidad» del sentido común son meramente idiosincrásicas y, finalmente, no sólo nuestra percepción de los colores y la calidez, también nuestra

13. Estamos aquí en los comienzos de la nueva psicología que se dio en llamar «mentalista» o «especulativa» por asociarse con la *introspección* como estrategia metodológica.

14. Aunque sí tiene sus dificultades con la noción de «disposición» puesto que hay demasiadas cualidades o aspectos físicos que deben ser considerados como propiedades disposicionales.

15. Reflexiones de este tipo pretenden ser una autocrítica, a veces explícita pero muchas veces velada, como muchas de las reflexiones de Putnam en estas conferencias. Su concepción del funcionalismo fue, reconoce uno de esos intentos que hoy llama «cientificistas». Véase la sección «La Falta de contenido de la teoría de la identidad» de la segunda conferencia.

idea cotidiana de las mesas y sillas como algo «sólido» aparecen como «idiosincrásicas».[16] Para ilustrar el predicamento que se sigue de este punto de vista Putnam nos recuerda el comentario de Eddington:

> El hombre de la calle (...) ve una mesa como algo «sólido» (...) Sin embargo, la física ha descubierto que la mesa es, en su mayor parte, *espacio vacío*: que la distancia entre las partículas es inmensa en relación con el radio del electrón o con el núcleo de uno de los átomos que componen la mesa.[17]

El «realismo científico» termina así transformándose en el «enemigo» del realismo del sentido común, pues en lugar de protegerlo contra las temidas amenazas «idealistas» que se siguen de la tradición moderna también él lo conduce finalmente a la «perdida del mundo (cotidiano)», su *Lebenswelt.* Y es así como el efecto de lo que llamamos «realismo» en filosofía (en la tradición «objetivista») es *paradójico*, pues consiste en disolver nuestro mundo cotidiano convirtiéndolo en una mera «proyección subjetiva», en vez de sostener, como Wittgenstein y Husserl insisten —que las mesas y sillas, las sensaciones y los electrones son *igualmente reales.*

Encontramos aquí, nos dice Putnam retomando uno de los argumentos de Husserl, una de las «fantasías» metafísicas características de esa tradición, la idea de que las llamadas «cualidades *primarias*» de la física —un conjunto de *abstracciones idealizadas*— son propiedades que hemos descubierto en las cosas tal como son «en sí mismas». Por otra parte, la noción misma de «cualidades *secundarias*» involucra otra «fantasía» o la «ilusión» de que la *matematización* de la naturaleza nos *fuerza* no sólo a adoptar «una imagen de la realidad» que es la negación de nuestro mundo cotidiano, sino que nos *impone* al mismo tiempo una «imagen de la mente», es decir, una

16. La oposición entre lo «objetivo» y lo «subjetivo» que está en juego aquí corresponde a la distinción clásica entre conocimiento y opinión que acompaña la distinción metafísica mencionada entre «realidad» y «apariencia». Hablar del punto de vista subjetivo como *pensamiento* en el sentido de una *proyección* indica otro aspecto relacionado con esta última distinción: que el *pensamiento científico* es «transparente» o «puro» mientras que el pensamiento del hombre de la calle es «opaco» y en ese sentido una mera *proyección* subjetiva.

17. *Las mil caras del realismo*, Conferencia I, pág. 41 (las cursivas son mías).

manera particular de concebir *nuestras relaciones cognitivas* con el mundo que es desastrosa para nosotros.

La fuerza de la tradición «objetivista» es tan grande, escribe Putnam en ese momento, que algunos filósofos abandonarán las más profundas intuiciones que tenemos sobre nosotros-mismos-en-el-mundo antes que preguntarse como hicieran Husserl y Wittgenstein en su momento *si esta imagen no es tal vez, en su conjunto, un error.* Pero esta imagen en su conjunto —una imagen metafísica de la realidad acompañada de la filosofía de la percepción tradicional— no había sido cuestionada aún con la debida profundidad y en todas sus consecuencias. Si es difícil ver esto, es porque la tarea de superar la «imagen recibida» del siglo XVII está recién iniciada y toda filosofía de la mente contemporánea que hable de *qualia* está en el fondo presuponiendo la imagen tradicional de la percepción.

A la pregunta de si todavía queda algo *nuevo* para decir acerca de la realidad y de la verdad, Putnam nos responde entonces indicando sólo vagamente un camino: si permitimos que W. James, Husserl, Austin y Wittgenstein puedan haber tenido algo «nuevo» que decir, no sólo para su propio tiempo, sino algo nuevo para *nosotros,* a pesar de que estos pensadores *fracasaron* en presentarlo adecuadamente, entonces todavía hay algo importante que decir acerca de la verdad y la realidad.[18] Pero el camino indicado en esas páginas nos deja aún con más preguntas puesto que contiene una referencia a su «realismo interno», una noción que es un viejo resabio de una perspectiva que desea ser definitivamente abandonada —tal vez reafirmando el hecho de que por lo menos en su caso la tarea de superar la «imagen tradicional» está recién iniciada.

Un poco más adelante, en *Realism with a Human Face*[19] (1990) encontramos un mayor énfasis en el reconocimiento de que al realizar la tarea filosófica lo hacemos todavía hoy llevando «el peso de una tradición». Sin embargo, la reflexión filosófica en esos escritos se concentra en nuestra actitud frente a la noción de «realidad» y en las perplejidades filosóficas que esta noción involucra para nosotros llevándonos a un dilema constante entre dos posiciones contrapuestas e igualmente insatisfactorias, un conflicto que se mani-

18. Véase *Las mil caras del realismo,* Conferencia I, págs. 60-61.
19. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard, 1990.

fiesta en un fenómeno recurrente en filosofía, el *recoil* o «salto» de una posición problemática a otra igualmente problemática, «de una sartén caliente al fuego y del fuego a otra sartén caliente».[20] Vemos entonces que ya hace algún tiempo que Putnam reflexiona acerca de las razones más profundas para estas dificultades que afectan a ambas posiciones en el debate entre realismo y antirrealismo.

Son esas «dificultades filosóficas» las que llevan al filósofo a la concepción de las *dos perspectivas filosóficas*.[21] Esta última no es más que la expresión del «dilema» que el filósofo mismo se «crea» de tener que optar entre la perspectiva del «realismo metafísico» o buscar refugio en alguna forma de «antirrealismo» que por ser simplemente la negación de la posición que se rechaza no es más que la expresión de un relativismo inaceptable. La posición «antirrealista» que Putnam está discutiendo aquí es la lectura de Wittgenstein que Richard Rorty propone justamente como *nuestra* alternativa actual a la «imagen metafísica heredada de los modernos».[22] Pero, nos pregunta Putnam aquí ¿es eso realmente lo que Wittgenstein estaba tratando de decir?[23] En «After Empiricism», uno de los ensayos contenidos en el mencionado volumen, Putnam se refiere al vínculo que él está estableciendo ahora entre Husserl y Wittgenstein (y Austin) como un intento de «reconocer un movimiento filosófico que había sido pasado por alto en su momento».[24]

Volver a la perspectiva crítica del último Wittgenstein nos permite comprender que hablar de la «fantasía metafísica» involucrada en la defensa del realismo filosófico constituye una forma particular de

20. Véase *Sentido, sinsentido y los sentidos,* Conferencia I.

21. Véase *Razón, verdad e historia,* Capítulo 3. Putnam distingue aquí entre la perspectiva «externalista» del realismo «metafísico» y la perspectiva «internalista» del «antirrealista». Su posición en ese momento, lo que se dio en llamar «realismo interno» pertenece a la perspectiva «internalista» y en ese sentido se entiende como una concepción «antirrealista».

22. *Realism with a Human Face,* I, Parte 2, pág. 26.

23. De acuerdo a una lectura «antirrealista» de Wittgenstein los criterios de «afirmación justificada» están dados por los estándares comunitarios. Si leemos a Wittgenstein como proponiendo este punto de vista a través de su eslogan «el significado es el uso» es inevitable leerlo como proponiendo reemplazar «el mito de los datos sensoriales como lo *dado*» por otro «mito de lo *dado*», el de las «prácticas comunitarias».

24. *Realism with a Human Face,* 3.

crítica a la que Putnam recurre una y otra vez en los mencionados escritos. Las palabras tienen usos muy diversos, algunos muy cotidianos y otros más y más remotos. Pero en filosofía las versiones metafísicas del «realismo» van más allá de este «sentido cotidiano» del realismo, en tanto que asumen una peculiar «fantasía metafísica» olvidándose de *nuestro* uso de expresiones como «realidad», «es verdadero» o «corresponde a una realidad».[25] Y es finalmente esa fantasía metafísica —algo que nos parece «obvio» pero que no es completamente *inteligible*— que envuelve al filósofo realista en perplejidades y antinomias llevándolo a perder su «sentido de "realidad"», la posición que pretendía defender.* Se encuentra con dificultades que son insuperables dentro de su perspectiva y «da un salto» refugiándose en alguna forma de antirrealismo, una posición que parte de lo que siempre consideró como la negación de sus «intuiciones realistas».

Sin embargo, si nos interesa mantener el «espíritu realista» que nos anima es indispensable salir del dilema que nos *impone* una elección forzada entre dos perspectivas opuestas e igualmente insatisfactorias. Y la «salida al dilema», nos dice Putnam aquí, la solución es tratar de comprender lo que Wittgenstein nos está diciendo y «si decir lo que decimos y hacer lo que hacemos nos hace "realistas", entonces más vale que seamos realistas» (es decir «realistas» con minúsculas).[26] Adoptando una frase de James nos propone en-

25. Wittgenstein, *The Foundations of Mathematics, op. cit.*, Conferencia 25.

26. Véase Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, MIT, 1988 (trad. cast.: *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, Madrid, Alianza, 1987): «Lo más difícil en filosofía es ser realista sin caer en el empirismo». C. Diamond parte de esta observación (que hace Wittgenstein respecto a Ramsey) en su lectura de Wittgenstein en «Realism and the Realistic Spirit», *The Realistic Spirit,* Cambridge, MIT, 1991. La intepretación de Diamond ha sido una fuente de inspiración importante para Putnam a partir de *Las mil caras del realismo* (1987). Un manuscrito del mencionado artículo de Diamond circulaba en Harvard varios años antes de su publicación.

* Según Putnam, decir que algo no es «inteligible» es decir que es «incoherente» y en ese caso aunque podamos pensar que entendemos lo que se dice no es «completamente inteligible». La filosofía, dice Putnam, se destaca por dos aspectos interesantes, por una parte cualquier cosa puede parecer inteligible en el contexto de algún argumento (en este sentido la filosofía es como la ficción), por otra parte, todos los grandes filósofos sugieren que los argumentos de algún otro filósofo parten de supuestos ininteligibles. Véase, Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* Parte II, IV: «Creo que sufre; ¿estoy seguro de que no es un autómata? ¡Esto es un sinsentido!» (Al decir algo así suponemos que tiene sentido hablar de seres que se comportan como nosotros pero que no tienen vida «interior», es decir son «autómatas».) Para un argumento acerca de si una roca puede sufrir, véase *Razón, verdad e*

tonces entender esta «actitud filosófica» como un retorno al «realismo natural del hombre común».

Pero finalmente, el realismo natural ¿es acaso otra cosa que la imagen del realismo del sentido común que había sido cuestionada por los argumentos «escépticos» tradicionales y por el «realismo científico» en su defensa de la imagen científica del mundo? Se hace necesario, entonces, para completar el itinerario de este viaje «del realismo (metafísico) al realismo (natural)» volver a la consideración de «la imagen (tradicional) en su conjunto» y esa es la tarea principal de estas conferencias. Este viaje de retorno al realismo (natural) es un retorno difícil, nos asegura Putnam, pues nos exigirá buscar una «segunda ingenuidad» reconociendo como dice el título de su segunda conferencia «la importancia de ser Austin», es decir, nos exigirá despejar el camino cuestionando los puntos de vista recibidos y sobre todo reconociendo, esta vez, las propias confusiones pasadas.

Sin embargo, la dificultad persiste porque aun después de haber completado esa tarea, es decir, habiendo «despejado el camino» a través de la *tarea crítica* que incluye en este caso una autocrítica profunda, se oye todavía otra pregunta ¿qué nos queda, entonces, por hacer en la filosofía? Esta es la pregunta que Putnam mismo había dirigido hace algunos años a sus colegas wittgensteinianos en Harvard[27] y que está implícita en sus dudas (pasadas) acerca del *quietismo* que parece seguirse de la actitud de Wittgenstein frente a la tarea filosófica:[28]

> *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (...) Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro sinsentido (...) [pero] la filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje (...) Deja todo como está.[29]

historia, Capítulo 4. También los argumentos de los mundos posibles como «reales» en el sentido de D. Lewis (y tal vez la concepción de Kripke) son buenos ejemplos de argumentos que aparecen como no completamente «inteligibles».

27. Véase *Representación y realidad*, pág. 167: «Pero, mis colegas wittgensteinianos aún no me han convencido de abandonar la búsqueda de *explicaciones*». (La referencia es a Burton Dreben y Stanley Cavell.)

28. Véase «Philosophers and Human Understanding», *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. III,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

29. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas,* § 116, 119, 124.

En estas conferencias *Sentido, sinsentido y los sentidos* Putnam revisa sus argumentos contra el realismo metafísico y vuelve a formular los supuestos de esa posición de tal suerte que en la imagen del «realismo metafísico» que conocemos de las discusiones semánticas recientes *reconocemos* finalmente la imagen del realismo metafísico tradicional. Sin embargo, el propósito de tener en cuenta críticamente «la imagen tradicional en su conjunto» requiere de nosotros *reconocer* que la concepción de la mente que hemos estado presuponiendo en nuestros debates de filosofía de la mente no es otra cosa que la vieja imagen de la percepción como «interfaz» de la epistemología tradicional que acompaña al realismo metafísico, la imagen heredada del siglo XVII.

LAS FORMAS DEL REALISMO METAFÍSICO (TRADICIONAL) Y LA IMAGEN DE LA PERCEPCIÓN COMO «INTERFAZ»

El realista sostiene la *independencia de la realidad* diciendo «el mundo es como es independientemente de los intereses de quienes lo describen» y además habla de nuestra responsabilidad cognitiva por hacer justicia a todo lo que *describimos.*

Sin embargo, la manera de defender esta idea del realismo por parte del realista tradicional entraña una «fantasía» metafísica o un supuesto que le parece obvio, la imagen «idealizada» de *una realidad fija que dicta la totalidad de las descripciones posibles de una vez y para siempre.*

Los supuestos metafísicos del realismo (tradicional) incluyen la idea de que (1) hay una totalidad definida de todos los «objetos» que pueden ser clasificados y a los que las afirmaciones epistémicas pueden *referirse* y (2) una totalidad definida de todas las «propiedades» (incluyendo «relaciones»), «formas» o «universales» fijas de una vez y para siempre y que (3) todo posible significado de una palabra se corresponde con una de estas «propiedades», «formas» o «universales» y finalmente (4) que hay una totalidad definida de todas las *afirmaciones epistémicas posibles* fijas de una vez y para siempre independientemente de los sujetos epistémicos (o usuarios del lenguaje).

Las *afirmaciones epistémicas* son afirmaciones acerca de la distribución de las «propiedades» sobre los «objetos» más las funciones lógicas (negaciones, disyunciones, conjunciones y generalizaciones múltiples) de tales afirmaciones. En consecuencia, la estructura de todas las afirmaciones epistémicas posibles está fijada de ese modo de una vez y para siempre. En la terminología tradicional las afirmaciones epistémicas se llaman a veces también *proposiciones* o *pensamientos*.[30] Un nombre general se refiere a objetos que tienen alguna propiedad en común. En algunas variantes nominalistas las propiedades aparecen como clases de modo tal que las «clases de cosas (naturales)» reemplazan a las «propiedades» tradicionales.[31] La *naturaleza* de los sujetos epistémicos o usuarios del lenguaje sólo puede determinar cuáles de las posibles afirmaciones epistémicas son capaces de *pensar* o *verbalizar*, pero no les permite «captar» cómo se determinan las afirmaciones epistémicas ni «inspeccionarlas» en su totalidad (esto le corresponde según la imagen del «realismo metafísico» al «punto de vista del ojo de Dios»). El realista «metafísico» a veces postula «poderes mágicos» para captar la imagen «idealizada» de la realidad.

Está claro que formular los supuestos del realismo metafísico en estos términos nos permite subsumir bajo la «imagen del realismo metafísico (tradicional)» algunas teorías de la referencia recientes y las teorías semánticas al estilo de la llamada «semántica de los mundos posibles», así como la «imagen de la realidad como imagen» implícita en el *Tractatus* de Wittgenstein y la concepción semántica del realismo (platonismo) en filosofía de las matemáticas.[32]

La epistemología que acompaña la metafísica del realismo tradicional es una teoría *causal* de la percepción y se entiende como una teoría «psicológica» rudimentaria. Si entendemos que por lo menos

30. «Pensamiento» forma parte de la terminología de Frege en «Der Gedanke» (1923), uno de sus últimos artículos que contribuyó a interpretar sus reflexiones semánticas de ese período como una defensa del «realismo semántico» o platonismo.

31. En el caso de la teoría de los mundos posibles de D. Lewis estas clases son «clases privilegiadas» o «clases naturales».

32. Véase por ejemplo, la lectura de Frege que propone M. Dummett en *Frege's Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1971. De acuerdo a Dummett Frege habría estado proponiendo una semántica «realista» trasformándose así en el primer defensor de la posición realista en términos semánticos.

a partir de Hume el modo de concebir nuestros vínculos cognitivos con el medio ambiente presupone un punto de vista «naturalista», entonces la noción de causalidad involucrada es obviamente la de *causalidad eficiente*. Esta imagen de la percepción en el período moderno se concibió con Locke como una teoría *representacional* de la percepción. A ella se opone a veces una teoría «fenomenista» que se atribuye a Berkeley y Hume. Sin embargo, esta última puede ser vista como una variación «aberrante» de la imagen representacional con los mismos presupuestos. La concepción *fenomenista* se sigue simplemente de la imagen tradicional, ella es, en efecto, esa imagen llevada a sus últimas consecuencias.

La «teoría psicológica» que acompaña al realismo metafísico tradicional es, por supuesto, mucho menos que una teoría, pero es la «imagen» de nuestros vínculos cognitivos con el medio ambiente, los seres humanos y la cultura que hemos heredado del siglo XVII. Esta imagen de la percepción es lo que Putnam llama la imagen de la percepción como «interfaz». La idea es que la tradición concibe todas las relaciones cognitivas de acuerdo a esta simple imagen «interfaz», y así nos ha dejado a cargo de una imagen de la experiencia como «imagen», una imagen de la concepción como «imagen» y una imagen de la memoria como «imagen».*

De acuerdo con la imagen «interfaz» de la percepción, nuestra percepción de las cosas es siempre indirecta, lo que percibimos directamente es algo mental que como una «interfaz» se interpone entre nosotros y las cosas en nuestro medio («ideas», «sensaciones», «impresiones», «datos sensoriales», «apariencias» o *qualia* son los términos que se han empleado en distintos momentos para designar las «interfaces»). Según esta imagen causal de la percepción cuando *pensamos* o *decimos* que vemos algo que «está ahí» (por ejemplo cuando vemos ciervos pastando en la campiña) estaríamos hablando más precisamente de un *proceso causal* que se inicia en los ciervos que «están ahí» originando cadenas de acontecimientos que llevan a los llamados «datos sensoriales» en la mente. En las versiones materialistas de esta teoría las «interfaces» se suponen idénticas a ocu-

* Véase, en este volumen, «Carta al lector Español» y la Conferencia III, «El rostro de lo cognitivo».

rrencias físicas en el cerebro, mientras que en versiones dualistas esos objetos mentales son supuestamente «no físicos».

La concepción tradicional de la percepción como *representación* se basa en lo que W. Sellars una vez llamó *una imagen de la mente* como un «teatro interior»,[33] porque de acuerdo a ella las únicas cosas y propiedades que «vemos directamente» son las cosas y propiedades en el «escenario interior». Ahora bien, si esta imagen del «escenario interior» va ligada a una concepción de los vínculos causales (con el medio ambiente) en el sentido de la *causalidad eficiente* como lo exige el supuesto del «naturalismo», se sigue obviamente lo que se ha dado en llamar el «problema del mundo exterior».

¿Cómo llegó a imponerse esta imagen de la percepción? Putnam alude a la *nueva matematización de la naturaleza,* un hecho que Husserl y otros críticos han sugerido como una parte de la explicación. La filosofía de la mente moderna habría sido un intento de dejar algún espacio para nuestras descripciones cotidianas al mismo tiempo que aceptaba plenamente aquella imagen científica.

Sin embargo, es un hecho que la concepción de la percepción *representacional* se conoce desde la antigüedad, como Putnam mismo destaca.[34] Ya en ese período se conocían dos concepciones de la percepción opuestas. La concepción de la percepción aristotélica que Putnam llama «realismo directo» rivalizaba con la concepción de la percepción representacional de los atomistas y los estoicos. Demócrito, por ejemplo concebía las «imágenes» interiores como «apariencias» producidas por las afecciones sensoriales. Durante el período moderno el «realismo directo» aristotélico desapareció, pero las razones del rechazo eran obvias para los modernos: la explicación aristotélica asume nociones metafísicas como «formas» o «cualidades» que no son más que «quimeras» o «fantasías» *ininteligibles.*[35] La pregunta es ¿cuánto podemos rescatar del «realismo directo»

33. Sellars, W., «Empiricism and the Philosophy of Mind», en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. I, The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis,* E. Feigl y M. Scriven (comps.), Mineapolis, University of Minnesota Press, 1956.

34. Por ejemplo, en su Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body and World,* Nueva York, Columbia 2000, Parte II, Conferencia II.

35. Véase, por ejemplo, la crítica de Locke a la noción aristotélica de «especies naturales». De acuerdo a Locke las nociones escolásticas deben ser rechazadas porque postulan

aristotélico eliminando los aspectos metafísicos y todo aquello que tenía que ver con un momento histórico particular?

La idea de un «realismo directo» volvió a resurgir recién a comienzos del siglo XX con William James cuyas críticas de la tradición no tuvieron un impacto duradero posiblemente porque fueron asociadas con un proyecto demasiado «psicologista». En la década de los años cincuenta fue John Austin quien presentó en *Sense and Sensibilia* los argumentos más cuidadosos contra los presupuestos de la imagen de la percepción implícita en la epistemología tradicional. Los argumentos de Austin, en gran parte paralelos a los argumentos de Wittgenstein, constituyen, nos dice hoy Putnam, la defensa más vigorosa del «realismo natural» o del sentido común. Su segunda conferencia «La importancia de ser Austin: en busca de una segunda ingenuidad» representa una apreciación de esos argumentos y finalmente un reconocimiento tardío. Esto nos deja con la pregunta ¿por qué los argumentos de estos autores habían sido ignorados en su momento? Pero, responder a ella significaría casi tanto como recorrer el itinerario de un viaje que nos propone Putnam, un viaje de «retorno al realismo» que parte del «realismo» metafísico para regresar al «realismo» (natural).

UN VIAJE DE RETORNO DEL REALISMO (METAFÍSICO) AL REALISMO (NATURAL)

A pesar de los desacuerdos fundamentales que puedan existir, tanto el «realismo»[36] en filosofía del lenguaje como la concepción «empirista» de la ciencia, comparten supuestos importantes en cuanto a la predilección por la ciencia y su metodología como punto de partida paradigmático para la reflexión filosófica en «un marco lingüístico»:

«quimeras» *ininteligibles* como la noción de «formas» o «cualidades naturales». *Ensayo*, Libro III. Esta crítica coincide en sus aspectos más importantes con la crítica de R. Boyle en *A Free Inquiry Concerning the Received View of Nature*, reimpreso por Cambridge, CUP.

36. Con las expresiones «el realista (científico)», «el filósofo realista» y «el realismo» me refiero en esta sección a Putnam y su posición en filosofía del lenguaje desarrollada en la década de los años setenta.

> Durante los primeros veinticinco años de mi vida profesional... compartí con mis contemporáneos una concepción de lo que eran las *auténticas cuestiones metafísicas y epistemológicas, y una concepción de cuán (poco) tenía que ver con estas concepciones la teoría de la percepción.*[37]

En primer lugar, uno de estos supuestos compartidos, el marco de referencia mismo, el «*nuevo* marco lingüístico», es justamente lo que hizo posible la *ruptura* con la tradición filosófica permitiendo concebir proyectos nuevos, en el contexto de diversas áreas filosóficas recientemente creadas como «filosofía del lenguaje», «filosofía de la mente», etc., donde el interés por los puntos de vista recibidos —por una tradición que se había abandonado y que además se consideraba superada— no constituía un tópico de interés para la reflexión filosófica. Fue M. Dummett quien propuso plantear el tema metafísico del realismo y el debate en torno a la oposición entre realismo y antirrealismo en términos semánticos.[38] Algunos críticos percibieron esta estrategia como un movimiento retrógrado, un modo deplorable de hacer retroceder la discusión filosófica a los debates prekantianos.

Sin embargo, la sugerencia de Dummett incluía la idea de que al plantear el debate en esos términos no estamos simplemente hablando de lo mismo que en aquel entonces ni *repitiendo* viejas preguntas, y que esto es así gracias a las ventajas del cambio fundamental de perspectiva efectuado en este siglo. En particular, nuestras reflexiones *semánticas* acerca de nuestra comprensión del lenguaje y del uso, no tienen mucho que ver con las consideraciones epistemológicas tradicionales acerca de la teoría de la percepción, ya por el hecho mismo de que nuestra perspectiva representa, en un sentido importante, una *superación* del punto de vista de la epistemología tradicional. Y cuando Wittgenstein nos habla en las *Investigaciones filosóficas* de las perplejidades filosóficas que mantienen al filósofo «atrapado en una imagen» se entendió que estaba hablando de las «dificultades filosóficas» que surgen para el filósofo *tradicional* y sus *imágenes*.[39]

37. *Sentido, sinsentido y los sentidos,* Conferencia I, «La antinomia del realismo» (las cursivas son mías).

38. Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978.

39. Véase Putnam, «Review of *The Concept of a Person*» en *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. II.*

Según Dummett debemos este importante cambio de perspectiva a Frege. Se trata de un cambio que en cuanto a su envergadura es comparable al cambio efectuado por Descartes al comienzo del período moderno, pero en cuanto a la *nueva* perspectiva propuesta pretende ser precisamente una superación de aquel período: la reflexión filosófica comienza con las cuestiones lógico-semánticas y no con las epistemológicas como había propuesto *equivocadamente* Descartes.[40] El punto crucial del cambio de perspectiva podemos verlo, como destaca correctamente Dummett, en el rechazo del psicologismo en la lógica por parte de Frege.

Los psicologistas insisten en que nuestros conceptos son «ideas» o «imágenes» en la mente y que la verdad es una noción epistémica que hace referencia a nuestras evaluaciones cognitivas. En su crítica, Frege les reprocha a sus oponentes en la lógica una *confusión conceptual* entre la verdad y el reconocimiento de la verdad y argumenta que esa confusión está vinculada a su vez con la concepción psicologista de los conceptos en el sentido de «imágenes mentales». El rechazo fregeano del psicologismo en la lógica representa así el rechazo de un modo particular de concebir la lógica y la epistemología que era común en el siglo XIX. De acuerdo a Dummett la tendencia a considerar la lógica y la teoría del conocimiento como una rama de la psicología «mentalista» había sido iniciada por Descartes, con la propuesta del llamado «solipsismo metodológico», una estrategia que habría llevado finalmente a desembocar en las diversas posiciones *idealistas* dominantes hacia fines del siglo XIX.

Se puede debatir cuán exitosas fueron las estrategias de Frege o si su antipsicologismo no fue más «que una tormenta en un vaso de agua»,[41] pero las ideas principales están definidas con la concepción de su *nueva* lógica como lenguaje universal del pensamiento, tal como aparece en su *Begriffsschrift*: para nosotros, los humanos, la expresión

40. Para esta interpretación de Frege y el impacto de la nueva lógica sobre el debate filosófico, véase, Dummett, M. *Frege's Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1971. Esta lectura ha sido atacada vigorosamente y Dummett ha revisado en parte su interpretación, pero ella ilustra muy bien el punto de vista común en la filosofía anglosajona en la década de los años sesenta y setenta al cual hace referencia Putnam en la primera conferencia en el marco de sus reflexiones «autobiográficas».

41. Esta es la lectura que propone Putnam del antipsicologismo de Frege en «The Meaning of "Meaning"».

del pensamiento requiere un lenguaje y es en el lenguaje donde se despliegan los conceptos. Como destaca Dummett, los argumentos del último Wittgenstein están en continuidad con la línea crítica «antimentalista» iniciada por Frege. De acuerdo a esta lectura los argumentos de Wittgenstein están dirigidos contra la concepción tradicional que concibe los «significados» de las palabras como «imágenes que están en la cabeza» y, en general, contra la imagen *mentalista* de la «concepción» según la cual concebimos las cosas acerca de las que *hablamos* o *pensamos* a través de un «velo» puesto que los conceptos se entienden como si fuesen «imágenes mentales» que forjamos en nosotros y por cuyo intermedio nos *referimos* misteriosamente a las cosas.

Algunos filósofos ignorando esta continuidad importante pasaron a leer el «argumento del lenguaje privado» y el eslogan wittgensteiniano «el significado es el uso» no sólo como una crítica demoledora de esa tradición sino como una propuesta *conductista* o verificacionista del significado, asociándola a veces con la actitud «antimetafísica» de los positivistas lógicos. Curiosamente, esos mismos filósofos leyeron el «antipsicologismo» de Frege como una defensa del *platonismo* (es decir, del «realismo») en la filosofía de la lógica y las matemáticas.

Por otra parte, Dummett quien comprendió bien la continuidad de los argumentos de Frege y Wittgenstein piensa que Frege vio los problemas correctamente, pero que al defender el realismo contra la posición «idealista» latente en el «psicologismo» dio una respuesta equivocada, ya que el realismo es tan problemático como el idealismo (psicologismo) tradicional. Considerando que la noción de verdad es «problemática» Dummett pasa a concebir una defensa del «antirrealismo» (que no es más que una defensa de la posición del «psicologista» en el «marco lingüístico» según la cual la verdad *es* la noción epistémica de «verificación» o «afirmación justificada» en el uso del lenguaje en la comunidad). Dummett plantea así el debate entre «realismo» y «antirrealismo» semántico en términos de un desacuerdo fundamental acerca de la lógica misma, pues un «antirrealista» en su sentido llega a *cuestionar* la validez del principio clásico de bivalencia, exactamente como lo hace el intuicionista en la filosofía de las matemáticas proponiendo una *revisión* de la lógica clásica.

Dummett piensa que *a su modo* con esta propuesta está haciendo justicia al último Wittgenstein[42] quien habría propuesto un «problema filosófico» a resolver, la explicación de la *comprensión*, un problema que una semántica «realista» no puede resolver porque excluye la *perspectiva epistémica* indispensable para la comprensión del lenguaje. El «verificacionismo» o «antirrealismo» de Dummett (inspirado en la filosofía de las matemáticas) es así un intento de darle contenido semántico a la posición del «psicologista», liberalizando esa posición hasta incluir la «comunidad lingüística», pero *no* es una teoría psicológica.

En este clima intelectual surge la posición «realista» en filosofía del lenguaje desarrollada por Putnam, una posición que se entiende como alternativa a la posición empirista del positivismo lógico que junto a una teoría *verificacionista* del significado de los enunciados empíricos había propuesto una interpretación *convencionalista* de la lógica y la matemática.[43] Habiendo comprendido que todas las propuestas *empiristas* habían fracasado y que la contribución de Carnap es, en ese sentido, «puramente negativa» el filósofo «realista» comienza preguntándose si una concepción alternativa puede ser vislumbrada en el mismo marco «lingüístico» de la filosofía: «Mi pregunta es si el "realista" puede decir algo a favor de su posición que vaya más allá de afirmar que *el punto de vista opuesto* está equivocado en esto y aquello».[44]

Desde el punto de vista «realista», el problema de la concepción «empirista» de la ciencia —que comienza a desarrollarse sólo después del fracaso del programa fenomenista— es que se basa, en el fondo, en una imagen «antirrealista» del mundo y esa imagen no corresponde a la realidad de la práctica científica. La propuesta del

42. En efecto, en la etapa intermedia entre el abandono de la posición del *Tractatus* y la redacción de sus *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein sostuvo puntos de vista cercanos al verificacionismo y Dummett en su concepción del «antirrealismo global» se apoya en las reflexiones wittgensteinianas de ese período.

43. Se ha argumentado que la imagen que presenta «el filósofo realista» de la posición que ataca representa una distorsión histórica y que sus críticas se aplican con más justicia a Ayer que a Carnap mismo. Pero esto no afecta el hecho de que Putnam concibió su posición realista justamente como alternativa a un punto de vista percibido como «el otro cuerno de un dilema» entre realismo y antirrealismo.

44. Véase Putnam, H. «Language and Philosophy» en *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. II*, págs. 20-21.

programa fenomenista de Carnap en su *Der Logische Aufbau der Welt* representa según Putnam otro intento de defender una posición «psicologista» («antirrealista») en el marco lingüístico y el hecho de que tal proyecto haya fracasado por sus enormes dificultades técnicas no significa que la convicción o las ideas que lo motivaron hayan desaparecido.[45]

El filósofo realista «resuelve los problemas filosóficos» en tanto que «construye» una *mejor imagen científica del mundo* anticipando cómo la ciencia resolverá algunos de nuestros problemas. Esto último lo involucra en diversos proyectos realizando contribuciones importantes en el ámbito de las teorías formales, la teoría del lenguaje («un tema de estudio de gran fascinación científica») y las llamadas «ciencias cognitivas». Putnam piensa que como la ciencia misma, esos diversos proyectos «reflejan una actitud realista» aunque en un primer momento no le interesa decir más con respecto al tópico del «realismo». De esto se sigue que entiende la ciencia «sin una interpretación filosófica», es decir, ilumina la práctica del científico, pero se mantiene fiel a ella sin proponer *revisiones* radicales o «reconstrucciones racionales» y en este sentido se puede decir que el filósofo realista «hace justicia a nuestras nociones». Es tal vez por estas razones que en su actitud y sus reflexiones filosóficas se percibe una ambivalencia constante entre la perspectiva de la reflexión metateórica y la perspectiva científica.[46] También incluye en sus consideraciones el sentido común, pues percibe correctamente que hay una continuidad entre ambos discursos de forma que uno se puede ver como una extensión natural del otro.[47] En otros términos, argumenta el realista, tanto la práctica del científico como la del sentido común, con sus respectivos usos del lenguaje, revelan una «actitud realista» que se expresa en la idea de la *in-*

45. Véase «What Theories are Not», *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge, CUP, 1975. En este artículo Putnam argumenta que la distinción entre el vocabulario teórico y *observacional* así como aparece en la filosofía de la ciencia carnapiana no corresponde al uso del lenguaje científico y que es un residuo de la concepción «fenomenista» del significado donde las *sensaciones* tienen prioridad absoluta.

46. Por ejemplo, «Language and Reality», ibid., véase también otros ensayos de ese período como «Explanation and Reference» y «The Meaning of "Meaning"» en *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. II.*

47. Véase Putnam, «What Theories are not», *op. cit.*

dependencia de la realidad según la cual «el mundo es como es independientemente de *nuestros* intereses».

Pero, entonces, tal vez debería parecernos extraño el hecho de que el *verificacionismo* haya dominado los debates durante gran parte del siglo, un movimiento que de acuerdo a la crítica realista se vincula a las formas del «idealismo» del siglo pasado. Dejando de lado estos detalles *históricos* el realista estructura el debate con su oponente «antirrealista» en torno a un dilema entre dos posiciones. Aunque esto podría ser una simple cuestión de «temperamento» pues observa que en filosofía algunas reacciones muestran que se «tiende a tener "intuiciones" ya sean fuertemente "realistas", ya sean fuertemente "antirrealistas"».[48]

A pesar de esta oposición filosófica, la práctica científica acuerda mejor con la «intuición realista» que dice que *la verdad en muchos casos trasciende el reconocimiento.* Así, por ejemplo, cuando el científico acepta una teoría la acepta como verdadera o como «aproximadamente verdadera» o «probablemente verdadera» incluyendo en sus consideraciones la posibilidad de error y no, simplemente, como «aceptable» por llevar a predicciones exitosas.[49] Pero el «antirrealista» no dispone de *la noción de verdad que podría dar cuenta de este hecho.* (Es a partir de esta reflexión que el realista comienza a vislumbrar un proyecto filosófico, una *explicación filosófica* donde la noción de verdad juegue algún papel al establecer *la relación* entre lenguaje y realidad.)

La noción de verdad, sostiene el filósofo realista, es una noción que pertenece a la «perspectiva realista», la noción de verdad es «objetiva» o «extrateórica» en el sentido que es independiente de toda referencia epistémica a un observador o una metodología científica y así concluye *si queremos usar las nociones de «verdad» y «referencia» debemos, en consecuencia, aceptar la perspectiva a la cual pertenecen.*[50]

Por otra parte, el problema es que «para un antirrealista estricto la noción de verdad *no tiene ningún sentido*, salvo como noción *in-*

48. «The Meaning of "Meaning"», *op. cit.*, pág. 236.

49. «Explanation and Reference», *op. cit.*, pág. 210.

50. «The Meaning of "Meaning"», *op. cit.*, pág. 235. Cuando el autor se refiere a las nociones de «verdad» y «referencia» como pertenecientes a la perspectiva «realista» muestra que entiende el lenguaje y sus nociones en términos formales. En el contexto de la semántica extensional la noción de «referencia» es un término «técnico» que está vinculado con la noción semántica de verdad en el sentido de la definición de Tarski. Está claro que si

trateórica».[51] Es decir, el antirrealista puede recurrir a la noción de «verdad» en el sentido lógico-semántico adoptando el artificio lógico del «entrecomillado» apoyándose en los resultados de la definición semántica de Tarski,[52] pero esto no le permite más que el «ascenso semántico» del lenguaje al metalenguaje. Sin embargo, continúa su argumento el realista, esta estrategia refleja un mero «gesto terminológico» que permite *conservar* la noción de verdad «vaciándola» de todo su contenido. Tenemos aquí el comienzo de lo que Putnam llama el «deflacionismo» acerca de la verdad. Sin embargo, continúa su argumento el realista, para *justificar filosóficamente* su concepción «empirista» de la ciencia el «verificacionista» tiene que recurrir a la noción de «afirmación justificada» dadas las circunstancias observables, como hacen los pragmatistas relativizándola a la (mejor) metodología científica disponible en su momento. En este respecto, ambos oponentes podrían efectivamente llegar a un acuerdo mínimo en cuanto a la *evaluación epistémica* de las teorías empíricas. Por ejemplo, hablando de la constitución de un metal particular, ambos podrían decir que hoy no consideramos *justificada* la afirmación de ciertos criterios científicos para determinar la presencia en el medio ambiente de la sustancia natural que llamamos «oro» que sí hubiese sido *justificada* en el tiempo de Arquímedes. Y eso es todo. Pero en un sentido estricto ¡es mucho menos que eso!

El antirrealista no posee una concepción de la realidad que le permita establecer un vínculo auténtico con el pasado. Y esto es

la referencia se entiende de este modo los resultados formales de Skolem-Löwenheim que establecen la «relatividad» de la noción matemática de «conjunto» pueden aplicarse como lo hace Putnam más tarde en sus argumentos «escépticos» acerca de la «posibilidad de la referencia». Por otra parte, el uso de la oposición entre una noción de verdad «extrateórica» y la noción «intrateórica» que aparece en este contexto presupone la concepción semántica de la verdad y la relativización de la verdad a un lenguaje formal «L». A su vez, esta terminología está vinculada con la distinción entre la perspectiva externalista y la perspectiva internalista. Véase, *Razón, verdad e historia,* Capítulo 3.

51. *Ibid.*

52. Véase Putnam, ibid., págs. 236-237. De acuerdo al antirrealista, lo que hizo Tarski fue «desinflar» la noción de verdad de todo contenido «metafísico» que la habría hecho inaceptable para un empirista. Por su parte, el realista siente que el antirrealista ha «vaciado» la noción de verdad de su *contenido* filosófico. El «deflacionismo» no es más que un término más reciente acuñado por Putnam mismo para referir a la llamada «teoría de la redundancia».

simplemente así porque el verificacionismo no puede darle ningún contenido a nuestro discurso *cotidiano* ni a nuestro discurso *científico* acerca de hechos pasados, por ejemplo, demasiado remotos en el tiempo, para los cuales no poseemos ninguna forma de verificación. Después de todo, ¿de acuerdo a qué *criterios* podría establecer el antirrealista que Arquímedes estaba hablando de las *mismas sustancias naturales* que nosotros? Para un «antirrealista global» que quiera defender la perspectiva verificacionista sin hacer concesiones, afirmar esto último significaría afirmar algo *ininteligible*, como ya lo había destacado Dummett. De acuerdo a esta perspectiva la continuidad con el pasado y la comunicabilidad de los resultados científicos debería parecer *milagrosa*.[53]

Una vez más, el ejemplo favorito del realista es el caso de la sustancia natural que llamamos «oro». Es un ejemplo simple pero ilustra bien su punto: Si el antirrealista estuviese en lo correcto deberíamos concluir que cuando nosotros hablamos del metal que llamamos «oro» no estamos hablando de «lo mismo» que cuando Arquímedes, por ejemplo, hablaba (en su idiolecto) de *ese* metal, puesto que nuestros métodos de verificación para discernir la presencia de ese metal han cambiado radicalmente. Nosotros no podríamos decir «desde nuestra perspectiva actual» que Arquímedes habría estado equivocado al clasificar algunos trozos de metal como «oro» empleando criterios que nosotros hoy no consideramos como correctos. Y esta conclusión va contra la intuición del científico como la del sentido común. Vemos así que el antirrealista no puede hacer justicia a la práctica del científico que incluye la importante idea de que una hipótesis puede ser aceptada en *un tiempo* y a pesar de eso no ser *verdadera*.

El diagnóstico del realista está claro: el problema con el antirrealismo es su concepción *verificacionista* del significado del lenguaje. El antirrealista le responde que para él la noción de «significado» («sense») es una noción epistémica que tiene que ver con nuestras capacidades de reconocimiento y verificación y argumenta a favor de esta posición apoyándose en Wittgenstein. Pero el realista destaca que él está interesado en «nuestra responsabilidad cognitiva por hacer justicia a todo lo que *describimos*» y que es «obvio» que la ver-

53. «The Meaning of "Meaning"», *op. cit.*, pág. 237.

dad trasciende el reconocimiento y que si queremos llegar a hablar acerca de lo que vemos y hacer justicia a todo lo que describimos en el mundo con el verificacionismo no llegamos a ninguna parte. En otras palabras, si el antirrealista insiste en aferrarse al eslogan de Wittgenstein «el significado es el uso» será mejor que comience a ver el uso de otra manera simplemente porque los «significados no están en la cabeza» ni en la «comunidad lingüística». Los argumentos a favor de esta posición los desarrolla Putnam en su célebre artículo «The Meaning of "Meaning"».[54] Es también el momento en que las preguntas filosóficas en torno al «realismo» y la «verdad» comienzan a plantearse más críticamente.

La intuición realista dice que «la verdad en muchos casos trasciende el *reconocimiento*», el antirrealista muestra un cierto *escepticismo* acerca de la verdad, argumentando que algo que va más allá de todo reconocimiento no puede ser algo *inteligible* para nosotros y por eso no le gusta hablar de hipótesis que no pueden ser verificadas. Sin embargo ¿no especula acaso el científico con frecuencia con hipótesis que están más allá de toda verificación por lo menos dadas las condiciones epistémicas del momento? ¿Y no podemos acaso *concebir* hipótesis que tal vez estén más allá de toda verificación posible como, por ejemplo, la hipótesis de que no hay seres inteligentes en otros planetas? Para el realista esto significa que pueden haber cosas en el universo cuya existencia nunca llegue a ser reconocida, para el antirrealista esto es hablar *ininteligiblemente* de «algo que no sabemos qué es». Vemos así que el escepticismo acerca de la *verdad* por parte del antirrealista tiene que ver con el rechazo de la idea que expresa la «actitud realista» que dice que «el mundo es como es independientemente de nuestras descripciones»:

54. Véase Putnam, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. II*. Putnam está muy cerca de Wittgenstein en este momento argumentativo. Sin embargo, se trata aquí de los «significados» pero curiosamente la vinculación con la percepción y la concepción no parece plantearse. Pero esto es así porque Putnam acordaba entonces con los argumentos de Wittgenstein en filosofía del lenguaje mientras rechazaba sus consecuencias para la filosofía de la mente por asociarlas con una forma de conductismo. Esta «confusión» pudo en parte pasar desapercibida en esos momentos por la separación establecida entre la «filosofía del lenguaje» y la «filosofía de la mente». En consecuencia, no debería sorprendernos que Putnam al mismo tiempo haya asociado a Austin con Skinner, por tratar de «eliminar» el recurso a los «datos sensoriales» del discurso filosófico o psicológico.

55. *Ibid.*, págs. 235-236 (las cursivas son mías).

> Un motivo común para adoptar este punto de vista es un cierto escepticismo acerca de la *verdad*.. Pues el antirrealista no ve nuestra teoría y la teoría de Arquímedes como dos descripciones aproximadamente correctas de *un ámbito fijo de entidades independientemente de la teoría.*[55]

Dos ideas parecen estar entremezcladas en la posición verificacionista, de acuerdo a la crítica de Putnam, y ambas se remontan a Berkeley. Por una parte, se supone que *hablar* de cosas o hechos que trascienden nuestro reconocimiento es pretender hablar de algo *ininteligible* —el antirrealista niega la independencia de la *realidad* diciendo «la realidad es parte de la experiencia humana»—. Por otra parte, se asume que creer en cosas que no son *conceptos* —en el sentido de «ideas»— es creer en cosas que son *inconcebibles*. En otras palabras, se está asumiendo algo así como la imagen tradicional de la «concepción» que postula «ideas» en el sentido de «interfaces» de suerte que nuestra concepción de las cosas es siempre «indirecta». En efecto, esta última era una idea común en el siglo pasado, no sólo para los primeros pragmatistas: la idea de los conceptos como «imágenes mentales» que involucra un modo particular de entender *nuestra* manera de hablar y representar las cosas. Pero, Putnam encuentra un texto de Charles Peirce de 1902 que expresa esa idea que reaparece implícita en el verificacionismo que está oponiendo en ese momento, justamente porque ve las raíces del verificacionismo *en* el pragmatismo:

> Si se pregunta, si existen cosas [«realidades»] que son completamente independientes del pensamiento; yo preguntaría, a mi vez, ¿qué puede significar esta pregunta...? ¿Qué sentido [«idea»] puede dársele a algo de lo cual no tenemos ninguna idea? Pues, si tuviésemos una idea de una realidad tal, ella sería el objeto de la idea de la cual estamos hablando, la que no sería [entonces] independiente del pensamiento.[56]

Esta posición obviamente inadecuada (el texto de Peirce es ambiguo dando pie a esa lectura) provoca la réplica de parte del realis-

56. Peirce, C., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Cambridge, 1958), 5, 9. Citado por Putnam en «Language and Reality», *Mind, Language and Reality, op. cit.*, pág. 272.

ta que dice «nuestra *capacidad de concebir* las cosas en el mundo no las transforma en conceptos o "ideas" o, más precisamente, para que algo sea *concebible* no es necesario que sea un concepto». Pero, ¿es necesario «ser realista» para replicar de ese modo contra la posición «mentalista» sugerida por el texto de Peirce? Volvemos así al punto que tanto Frege como Wittgenstein habían planteado en sus críticas de la imagen tradicional de los *conceptos* como «imágenes mentales» y esto nos lleva directamente a las reflexiones más recientes presentadas por Putnam en su tercera conferencia «El rostro de lo cognitivo» acerca del realismo natural con respecto a la «concepción». El realismo natural *no* es una teoría alternativa de la percepción, es nada más que el rechazo de la imagen «interfaz» tradicional, una imagen de la concepción claramente inadecuada.[57]

Correspondía en aquel momento volver a la crítica de la tradición iniciada por Frege y Wittgenstein (y Austin) a fin de completar la tarea iniciada por estos autores. Pero curiosamente, Putnam no percibe su situación de ventaja por dos motivos que están tal vez relacionados. En primer lugar, tiene una perspectiva «distorsionada» de la contribución de esos pensadores, su «idea» acerca de Frege lo asocia con Carnap y su percepción de Wittgenstein y Austin los asocia con la negación fundamental de su propia manera de entender la tarea filosófica.[58]

Por otra parte, su «temperamento» filosófico lo impulsa a defender el realismo como única alternativa, termina así repitiendo en un «marco lingüístico» las viejas preguntas del realismo tradicional. La pregunta acerca de la relación entre lenguaje y realidad aparece como una repetición de la problemática pregunta de los modernos acerca de la relación entre pensamiento y realidad. Desde esta perspectiva retoma la crítica de la concepción «heredada» en el verifica-

57. Estas conferencias pueden verse entonces como una apreciación tardía de los argumentos de Austin y Wittgenstein. ¿Por qué estos argumentos no fueron captados en su momento? ¿O fueron simplemente ignorados porque la idea de un retorno al «realismo natural» es tan chocante? Véase «Carta al lector español».

58. Para una evaluación crítica y un rechazo de los argumentos de Austin contra el «platonismo» en el sentido de una teoría «filosófica» por basarse en un razonamiento circular, véase, Putnam, «Philosophy of Logic», *Mathematics, Matter and Method, op cit.*, págs. 349-351. En este contexto Putnam claramente incluye en sus críticas a Wittgenstein refiriéndose a los argumentos de los filósofos del «lenguaje ordinario».

cionismo destacando lo extraño de aquel argumento «idealista» que niega que tenga sentido la idea de objetos que no son percibidos o por lo menos pensados por alguien y del que parece decir que sólo podemos hablar de nuestras «ideas», pero que saca a luz un problema que *no* está resuelto. El problema que no está resuelto es de acuerdo al realista decir algo positivo acerca de los modos de conceptualización o cómo *representamos* las cosas a través de conceptos:

> Tal vez este sea un problema científico, pero este no es un motivo para que el filósofo lo descuide, después de todo una de las tareas filosóficas más importantes es determinar por lo menos algunas de las respuestas *posibles* a los problemas que tengan relación con la *Weltanschauung*.[59]

Llegamos así al proyecto filosófico del «realista» pues decir algo acerca del problema de la *representación* significa decir algo acerca de la relación entre lenguaje y realidad. Pero el filósofo realista adopta una visión peculiar del lenguaje (y del pensamiento), es la *concepción del lenguaje del lógico formal, es la visión del lenguaje* del *Tractatus* de Wittgenstein.[60]

NORMA B. GOETHE

59. Putnam, «Language and Reality», *op. cit.*, pág. 273.

60. Quiero expresar mi agradecimiento a G. Paynceira y H. Severgnini por su asistencia y minuciosa lectura de los borradores de la traducción de las «Dewey Lectures», y sus valiosas sugerencias. Partes de la primera versión de las conferencias 1 y 2 fueron realizadas con la asistencia técnica de P. Montoya. También quiero agradecer el apoyo de mis estudiantes, los participantes de mi seminario «Putnam y la lectura de los modernos» en cuyo marco surgió este proyecto. Y por supuesto, mi afectuoso agradecimiento a Putnam quien accedió gustosamente a mi sugerencia de escribir una «Carta al lector español».

SENTIDO, SINSENTIDO Y LOS SENTIDOS: UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS PODERES DE LA MENTE HUMANA*

«Una teoría que nos engaña en cuanto a la *visión* no es buena para nosotros.»[1]

1. Henry James a Robert Louis Stevenson, 12 de enero de 1891, en *Henry James: Selected Letters*, Leon Edel (comp.), Cambridge, Harvard, 1987, pág. 242.

* Mi afectuoso agradecimiento a James Conant por su minuciosa crítica de sucesivos borradores de las «Conferencias» y por sus útiles sugerencias. Entre aquellos que asistieron con críticas, sugerencias o información se encuentran Burton Dreben, Sam Fleischaker, Richard Heck, Ernie Lepore, David Macarthur, Sidney Morgenbesser, Alva Noe, Robert Nozick, Dan O'Connor, y como siempre Ruth Anna Putnam. Mis disculpas a todos aquellos cuya asistencia he omitido por causa del olvido.

Conferencia I

LA ANTINOMIA DEL REALISMO

El temido pecado de los filósofos parece ser el «tirar el agua de la bañera con el bebé dentro». Desde el principio, cada «nueva ola» de filósofos simplemente ha ignorado las ideas fundamentales de las generaciones previas en el transcurso de la presentación de sus propias propuestas. Nos estamos acercando hoy al fin de un siglo en el cual han habido varias perspectivas nuevas en filosofía, pero al mismo tiempo ha habido un olvido sin precedentes de las perspectivas de los siglos y milenios anteriores.

Sería absurdo, sin embargo, adoptar la postura reaccionaria de tratar de creer lo que filósofos que vivieron doscientos o dos mil años atrás creyeron. Como John Dewey nos habría dicho, ellos vivieron bajo condiciones totalmente diferentes e hicieron frente a problemas diferentes y, de todas maneras, un tal retorno es imposible. Y aún en el caso en que fuese posible retroceder, hacerlo sería ignorar aquellas críticas correctas que las generaciones posteriores les hicieron a las posiciones abandonadas. Pero quiero insistir en que intentemos comprender y, en la medida que sea humanamente posible, superar el patrón de *recoil** que provoca en la filosofía el saltar de una sartén caliente al fuego, del fuego a otra sartén diferente, de una sartén diferente a un nuevo fuego y así, aparentemente, sin cesar.[2] En estas conferencias, voy a tratar de mostrar lo que tal

2. El término «recoil» ha sido usado en este sentido por John McDowell en su *Mind and World*, Cambridge, Harvard, 1994. Aunque no deseo responsabilizar a McDowell por mis formulaciones en las presentes conferencias, sí quisiera reconocer la amplia influencia de su obra, que ha intensificado mi interés por el realismo natural en la teoría de la percepción; un interés que fue reavivado por primera vez, reflexionando sobre las concepciones de William James.

* He mantenido el término original «recoil» en algunos contextos donde una traducción parafraseada al castellano no habría conservado el sentido original. (*N. de la t.*)

comprensión y superación debería implicar examinando la cuestión metafísica central del realismo.

Dado que en relación a este tópico los ejemplos más actuales del mencionado fenómeno de «*recoil*» son tantos, esta cuestión resulta especialmente adecuada a nuestro propósito. Los filósofos que tomaron distancia (*recoil from*) de los excesos de las diversas versiones del realismo metafísico se han refugiado en (*recoil into*) una variedad de posiciones muy peculiares; de entre los cuales la desconstrucción es la más famosa, pero se podría mencionar también el «irrealismo» de Nelson Goodman o el «antirrealismo» de Michael Dummett como ejemplos de un «*recoil*» similar por parte de algunos filósofos analíticos. Y aquellos filósofos que rechazan (*recoil from*) lo que ven como una pérdida del mundo en esos antirrealismos, se han comprometido con misteriosas nociones tales como «identidad a través de todos los mundos posibles» y «la concepción absoluta del mundo».[3] Hoy las humanidades están más polarizadas que nunca, y la mayoría de los pensadores de la «nueva ola» están en los departamentos de literatura celebrando la desconstrucción *cum* marxismo, *cum* feminismo... y la mayoría de los filósofos analíticos celebrando el materialismo *cum* ciencia cognitiva *cum* los misterios metafísicos arriba mencionados. Y ninguna cuestión polariza a las humanidades —y, de modo creciente, también a las artes— tanto como el realismo, descrito como «logocentrismo» por una de las partes, y como la «defensa de la idea de conocimiento objetivo», por la otra. Si, tal como creo, existe un modo de hacerle justicia al sentido en que nuestras afirmaciones epistémicas responden por la realidad sin buscar refugio en la fantasía metafísica, entonces es importante que encontremos ese camino. Por que hay, Dios lo sabe, irresponsabilidad suficiente en el mundo, incluyendo irresponsabilidad enmascarada como responsabilidad, y atañe a la vocación del pensador, ahora y siempre, el tratar de mostrar la diferencia entre las dos.

Comencé diciendo que, en el transcurso del debate filosófico, hemos perdido algunas ideas profundas así como hemos ganado otras (en efecto, esto es una parte esencial del fenómeno que estoy denominando «*recoil*»: cuando se está dominado por el sentimiento

3. Saúl Kripke, David Lewis y Bernard Williams son, quizás, los productores más influyentes de esas misteriosas nociones.

de que debe ponerse tanta distancia como sea posible entre uno mismo y una posición filosófica particular, no se tiende a reconocer que los defensores de esa posición posean intuición filosófica alguna); y tal como mi referencia a los milenios precedentes se proponía sugerir, algunas de estas ideas son muy antiguas. En efecto, podría haber titulado estas conferencias «Realismo Aristotélico sin la Metafísica de Aristóteles». Pero igualmente podría haberlas titulado «El Realismo de Dewey». Porque Dewey, tal como yo lo leo, se proponía mostrar que podemos rescatar algo del espíritu de la defensa aristotélica del mundo del sentido común, contra los excesos tanto de los metafísicos como de los sofistas, sin por ello comprometernos con una variante del esencialismo metafísico que Aristóteles habría presentado.[4] Por estos motivos, es para mí un enorme placer ofrecer estas conferencias consagradas bajo el título de «Conferencias Dewey». Porque estoy convencido que lo que pretendo con estas conferencias —la búsqueda de un camino intermedio entre la metafísica reaccionaria y el relativismo irresponsable— fue también lo que persiguió Dewey a lo largo de su ejemplar carrera filosófica.

LOS SUPUESTOS DEL REALISMO TRADICIONAL

El realismo de Dewey se vio influido, a su vez, por otro gran pragmatista americano, William James. James aspiraba a un tipo de realismo en filosofía que estuviera libre de los excesos de las formas tradicionales del realismo metafísico.[5] Esto ha dificultado que los filósofos lean su propuesta como un tipo de realismo. Hacia el final de su vida, James escribe una carta a un amigo en la cual se queja amargamente

4. Con esta observación no pretendo suscribir la lectura que hace Dewey de Aristóteles. Para un argumento de que el esencialismo de Aristóteles no fue el fuerte esencialismo metafísico que los escolásticos leyeron en su obra, véase Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Nueva York, Cambridge, 1986 (trad. cast.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995). Estoy de acuerdo con Nussbaum en que gran parte de la obra de Aristóteles puede ser leída de una manera menos metafísica de lo que lo ha hecho la tradición, si bien tengo dificultades en ver cómo toda la obra de Aristóteles podría ser leída de ese modo. El parentesco entre el proyecto de Dewey y el de Aristóteles se destaca especialmente en el libro de Dewey, *Experience and Nature*, Chicago, Open Court, 1925.

5. Esto no le impidió desdichadamente, caer en sus propios deslices idealistas y panpsicologistas.

de haber sido mal entendido.[6] James escribió que nunca había negado que nuestros pensamientos deban ajustarse a la realidad para ser tenidos por verdaderos, como le acusaron con frecuencia de hacer. En la carta él pone como ejemplo a alguien que está eligiendo cómo describir unas habas que han arrojado sobre una mesa. Las habas pueden describirse de casi infinitos modos distintos, dependiendo de los intereses de quien las describe; y cada una de las descripciones correctas *corresponderá* a las habas independientemente de la perspectiva de quien las describe, pero aún así reflejará sus intereses. En ese caso, James pregunta: ¿Por qué cada una de estas descripciones no debería llamarse verdadera? Él insiste en que no existe ninguna descripción que no refleje ningún interés. Y además, insiste en que las descripciones que damos cuando nuestros intereses no son teoréticos ni explicativos pueden ser tan *verdaderas* como aquellas que damos cuando nuestros intereses son «intelectuales». «¡Y por eso», escribió James, «se nos acusa ya sea de negar las habas, ya sea de negar que estemos limitados de alguna manera por ellas! ¡Es muy tonto!» (*ibid.*, pág. 296).

Un filósofo realista tradicional respondería como sigue: «Si eso es *todo* lo que está usted diciendo, entonces no veo que ninguno de sus ataques fulminantes contra los filósofos que creyeron en un mundo independientemente dado resulten pertinentes. Y si ha sido usted malentendido, es su propia retórica la que está fallando. Los realistas escolásticos captaron la cuestión correctamente en sus réplicas a sus oponentes nominalistas», podría proseguir mi imaginario realista tradicional. «Supongamos que usted decide clasificar las habas según su color, o según su proximidad con un haba del mismo tamaño, o de cualquier otro modo. La razón por la cual esta clasificación es posible, y puede ser extensible a otras colecciones similares de habas en el futuro, es que hay *propiedades* tales como colores, tamaños, adyacencia, etc. Sus adorados "intereses" podrían determinar de qué combinaciones de propiedades considera usted que vale la pena hablar, o aún llevarlo a inventar un nombre para las cosas que tengan una combinación particular de propiedades si no hay tal nombre en el lenguaje, sin que esto cambie el mundo en lo más mínimo. El mundo es como es, independientemente de los intereses de quien lo describe.»

6. Carta de James a Dickinson S. Miller del 5 de agosto de 1907 en *Letters of William James, Volume 2*, Boston, Atlantic Monthly, 1920, pág. 295.

Como se aclarará en lo que sigue, yo mismo no estoy plenamente de acuerdo con James ni tampoco con su crítico realista tradicional. Sí estoy de acuerdo con el crítico en cuanto a que el mundo es como es independientemente de los intereses de quienes lo describen.[7] Si bien deploro la sugerencia de James de que el mundo que conocemos es, en una medida indeterminada, el producto de nuestras mentes,[8] la manera realista tradicional de exponer lo que está mal en la posición de James entraña una fantasía metafísica.

La fantasía metafísica es que existe una totalidad de «formas», «universales» o «propiedades» fijas de una vez y para siempre, y que todo posible significado de una palabra se corresponde con una de estas «formas», «universales» o «propiedades». La estructura de todos los pensamientos posibles está fijada de antemano; fijada por las «formas». James rechazó con razón esta imagen, pero su «*recoil*» de estos excesos metafísicos lo llevó a cuestionar la independencia del mundo, lo cual a su vez provocó a que sus oponentes se retrotrayeran de nuevo a esa imagen, o a otra imagen también extravagante, aunque en un sentido diferente, como lo es la propuesta por parte de sus oponentes, los idealistas absolutos.

Uno de los problemas del punto de vista tradicional es su ingenuidad respecto del significado. Se tiende a pensar que el significado es una propiedad compartida por todas las cosas denotadas por la palabra. Ahora bien, existe una propiedad que todas las instancias de oro puro tienen, efectivamente, en común, a saber, la de consistir en (una mezcla de isótopos de) el elemento con el número atómico 79. Pero la palabra española «oro» no es sinónima de «elemento de número atómico 79». En efecto, el significado ordinario de la palabra «oro» de ningún modo puede ser expresado como una propie-

7. Aparte del hecho de que estos intereses son ellos mismos, por supuesto, partes del mundo. La verdad acerca de aquellos intereses no sería la misma, si ellos fuesen distintos. Pero lo que el realista tradicional está destacando es que, cuando hablo de algo que no está causalmente determinado por mis propios intereses —digamos cuando señalo que hay millones de especies de hormigas en el mundo— también puedo decir que el mundo sería el mismo, en aquel respecto, aún si yo no tuviese esos intereses, ni hubiese dado aquella descripción, etc. Y yo acuerdo con todo esto.

8. Véase Conferencia VII, «Pragmatism and Humanism», en James, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, A. J. Ayer (comp.), Cambridge, Harvard, 1975. Por ejemplo, «Nosotros creamos los objetos de nuestras proposiciones verdaderas, tanto como los de nuestras proposiciones falsas». Yo mismo lamento haber hablado de la «dependencia de lo mental» en conexión con estos tópicos en *Reason, Truth and History*, Nueva York, Cambridge, 1981.

dad o una conjunción de propiedades.[9] Como Ludwig Wittgenstein señaló, hay muchas palabras que podemos usar perfectamente bien —un ejemplo que se ha hecho famoso es el de la palabra «juego»— aunque no haya ninguna propiedad común a todas las cosas a las cuales se aplica correctamente.

Otro de los problemas de este tipo de realismo tradicional es la cómoda suposición de que existe una totalidad definida de objetos que pueden ser clasificados y una totalidad definida de todas las «propiedades».[10] Estos dos problemas están relacionados. Es verdad que una afirmación epistémica responde a la realidad y en la mayoría de los casos, eso significa una realidad independiente del hablante. Pero la reflexión sobre la experiencia humana sugiere que, ni la forma de todas las afirmaciones epistémicas, ni los modos en los cuales ellas responden por la realidad están fijados de antemano y para siempre, contrariamente a las suposiciones del realista tradicional.

Las formas tradicionales del realismo están comprometidas con la afirmación de que tiene sentido hablar de una totalidad de todos los «objetos» a los que nuestras proposiciones pueden referirse. Podemos hablar acerca de guerras pero, ¿acaso es la Segunda Guerra Mundial un *objeto*? De acuerdo con Donald Davidson, los eventos son objetos, y, por tanto, la respuesta es «sí»; pero pocos metafísicos tradicionales habrían incluido a los eventos entre los objetos. Y los criterios de identidad de esos «objetos» son, en efecto, oscuros.[11] Podemos hablar acerca del color del cielo pero, ¿es el cielo un *obje-*

9. Acerca de este punto, véase «Is Semantics Possible?» y «The Meaning of "Meaning"», en mi *Philosophical Papers: Vol. 2, Mind, Language and Reality*, Nueva York, Cambridge, 1975.

10. Nótese que el ejemplo de James de la clasificación de las habas no cuestiona la primera de estas suposiciones. Esto posiblemente refleje el hecho de que en la metafísica de James hay, si bien no una totalidad de todos los «objetos», sí queda un *etwas* —«experiencia pura»— que constriñe a todas las conceptualizaciones, pero que no puede, a su vez, ser captada por conceptos. Este elemento del pensamiento de James es un aspecto metafísico que no deberíamos compartir.

11. En particular, el criterio originalmente propuesto por Donald Davidson —esto es, que dos eventos son idénticos si tienen los mismos efectos y las mismas causas— no es capaz de resolver ninguno de los casos en los cuales los límites de un evento son difusos. Para ver esto, imagínese, por ejemplo, si un filósofo considerara que los eventos deben tener «criterios de identidad» definidos, no estaría seguro, sin embargo, si el evento de la racionalización del azúcar en 1942-1945 ¡fue una *parte* o un *efecto* de la Segunda Guerra Mundial!

to? Podemos hablar acerca de imágenes especulares pero ¿son las imágenes de los espejos *objetos*? Podemos hablar acerca de «objetos de deseo» tales como la novela que yo desearía haber escrito, pero ¿son tales «objetos intencionales» realmente objetos? Y la lista continúa y continúa. En efecto, lo que estos ejemplos sugieren es que el punto de vista ampliamente sostenido (entre los filósofos analíticos) —que siempre que use palabras tales como «todo», «algo», «existen», «no hay ningún» (los así llamados «cuantificadores») en frases tales como «todos los números», «hay algunas imágenes especulares», «todos los personajes en *Moby Dick*», etc., y no esté dispuesto a proveer una «traducción» de las frases ofensivas al vocabulario preferido de los objetos y conjuntos espacio-temporales, me «he comprometido» con la existencia de algunos «objetos» (posiblemente objetos «abstractos»)— está radicalmente equivocado.[12]

En realidad, los problemas comienzan aún antes de considerar objetos problemáticos, tales como guerras, el cielo, o las imágenes de los espejos. Un criterio antiguo para determinar la existencia de un objeto singular es que sus partes se muevan con el objeto cuando éste es movido, pero tengo una lámpara en mi casa que viola este criterio. ¡La pantalla se cae cada vez que la lámpara se mueve! ¿No es la lámpara acaso un objeto? Aunque no fue el motivo para la invención original de lo que los filósofos llaman «sumas mereológicas», esto es, objetos que tienen objetos arbitrarios por partes, pue-

12. Mi objeción al «criterio del compromiso ontológico de Quine», como se denomina esta posición, es que el compromiso ontológico —«compromiso con la existencia de una clase de objeto»— parece ser un tipo determinado de «compromiso» solo porque se supone que «existir» es unívoco; es decir, se supone que estoy diciendo el mismo tipo de cosa cuando digo que las casas de ladrillo de Elm Street existen, y cuando digo que los números primos mayores que un millón existen, a pesar de la enorme diferencia entre los usos de las palabras (en el caso de este ejemplo, entre el uso de las palabras en descripciones empíricas y en matemáticas). Por supuesto que sería equivocado registrar la diferencia diciendo lisa y llanamente que «existir» tiene diversos significados, en el sentido de merecer varias entradas en el diccionario. Pero el supuesto de que el significado de las palabras, en cualquier sentido convencional de esta frase, determina exactamente lo que se dice en cada ocasión del uso de las palabras, refleja una imagen del funcionamiento del lenguaje que, como yo argumentaría, es fundamentalmente equivocada. (Por supuesto que Quine estaría de acuerdo con esta última observación; ¡lo cual hace aún más enigmático el hecho que esté atrapado por la imagen de «existir» como algo unívoco!) Creo que es útil distinguir, en este contexto, entre el «sentido» («sense») de la palabra y su «significado» («meaning»). Con relación a esto último, véase mi «Reply to Conant», en «The Philosophy of Hilary Putnam», *Philosophical Topics*, XX, 1, primavera de 1992, págs. 374-377.

de parecer que esa invención asegura que la totalidad de «objetos» sea suficientemente grande como para habérselas con casos como el de mi lámpara. Si la «suma» de *cualesquiera* dos (o más) objetos es un objeto, aun incluso si hubiera un «objeto» que consiste de mi oreja izquierda y mi nariz, entonces está garantizado que habrá un objeto tal como la suma mereológica del pie de la lámpara (y su bombilla) y la pantalla ¡Pero el precio metafísico es alto![13]

Algunos filósofos pueden no preocuparse por tales ejemplos como el cielo o las imágenes del espejo, porque podrían estar dispuestos a sostener que estas cosas no existen realmente (pero entonces ¿describir el color del cielo es hacer una afirmación falsa?); ellos dirán que todos los objetos científicamente importantes pueden ser identificados con sumas mereológicas de moléculas y, en última instancia, con partículas. Pero en ese caso, olvidan que las partículas de la física no son pequeñas bolas de billar y, en consecuencia, pasan por alto el hecho de que una extensión más de la noción de «objeto» ha tenido lugar dentro de la física misma; en efecto, la extensión más radical hasta ahora.

La razón por la que las «partículas» de la mecánica cuántica no son objetos en el sentido tradicional es que en la mecánica cuántica contemporánea las «partículas» no tienen números definidos en absoluto (en la mayoría de los «estados»). Pero, por otra parte, los objetos tradicionales siempre tienen un número definido. Esto significa que si nuestras mesas y sillas familiares (y mi lámpara) son «sumas mereológicas», entonces estas sumas mereológicas no pueden a su vez consistir *en* las partículas de la mecánica cuántica. Y las propiedades lógicas de los «campos» mecánico-cuánticos son igualmente

13. El costo es alto porque, si «mereología» se entiende como un sistema de nuevas verdades superlativas acerca de los «elementos del universo», es metafísicamente prolífica. Esta objeción no surge, por supuesto, si estamos dispuestos a considerar el hablar de «suma mereológica» como una extensión de nuestra manera corriente de hablar acerca de objetos. Nadie puede cuestionar nuestro derecho a introducir nuevas maneras de hablar (si bien Alva Noe ha preguntado, cuál es el propósito de que se exprese en favor de la utilidad de esta extensión). En ese caso, se me habría dado la razón acerca de la extendibilidad de nuestra noción de «objeto». En efecto, esta extensión particular no ofrece por sí misma, una totalidad de «objetos» («entidades») suficientemente grande para la reconstrucción de todas nuestras predicaciones y de todas nuestras generalizaciones universales y existenciales. El cielo no es una suma mereológica, en el sentido paradigmático del término (animales, vegetales, rocas, colinas, etc.), tampoco lo son los «eventos», ni las imágenes especulares.

extrañas. (Incidentalmente, adoptar una ontología de puntos espacio temporales no es una panacea para estos problemas, puesto que los problemas planteados por la «superposición de estados» mecánico cuánticos afectan al espacio-tiempo y no sólo a su «contenido material».) En consecuencia, la mecánica cuántica es un ejemplo maravilloso de cómo, con el desarrollo del conocimiento, nuestra idea de lo que cuenta siquiera como una *posible* afirmación epistémica, nuestra idea de lo que cuenta como un posible objeto, nuestra idea de lo que cuenta como una propiedad *posible,* están todas sujetas a cambios.[14] El realista tradicional supone que los nombres generales simplemente se corresponden más o menos uno a uno con las diversas propiedades de los objetos en algún sentido de «propiedad» y en algún sentido de «objeto» que es fijado de una vez y para siempre, y que las afirmaciones epistémicas son simplemente acerca de la distribución de estas «propiedades» sobre estos «objetos».

El metafísico tradicional está perfectamente en lo correcto al insistir sobre la independencia de la realidad y nuestra responsabilidad cognitiva por hacer justicia a todo aquello que describamos; pero la imagen tradicional de una realidad que dicta la totalidad de las descripciones posibles de una vez y para siempre conserva *aquellas* profundas ideas al precio de perder la *real* intuición del pragmatismo de James, de que la «descripción» nunca es una mera copia y de que estamos constantemente añadiendo a los modos en los que el lenguaje puede responder por la realidad. Y ésta es la idea que no debemos desperdiciar, en nuestro afán de distanciarnos del modo imprudente en que James se refiere a nuestras maneras (parciales) de «constituir» el mundo.

Pero a la vista de mis críticas, ¿no podría sugerirse que aún mi propio empleo del término «realidad» lleva a confusiones y que es una fuente potencial de perplejidad filosófica? Por supuesto que es verdad que términos generales tales como «realidad», «razón» (y se podría añadir «lenguaje», «significado», «referencia»...), son fuentes de profunda perplejidad filosófica. Sin embargo, la solución no está simplemente en rechazar estas palabras. La noción de que nues-

14. Para una discusión más detenida de lo extraño del conocimiento en el caso de la mecánica cuántica, véase el primer ensayo de mi *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard, 1990, bajo el mismo título.

tras palabras y nuestra vida están restringidas por una realidad que no es de nuestra invención juega un papel profundo en nuestras vidas y debe ser respetada. La fuente de tanta perplejidad se halla en el error filosófico común de suponer que el término «realidad» debe referir «a una única supercosa»,* en lugar de poner atención a los modos en los cuales renegociamos incesantemente —y nos vemos *forzados* a renegociar— nuestra noción de realidad a medida que nuestro lenguaje y nuestra vida se desarrollan. Observaciones similares se aplican a los términos arriba mencionados.[15]

¿Por qué el realismo llegó a ser un problema?

Ahora bien, preguntémonos por qué el realismo acerca del «mundo exterior» llegó a parecer problemático. Los primeros filósofos modernos asumieron que los objetos de la percepción inmediata eran mentales, y que los objetos mentales no eran físicos.[16] Es más, aún sus oponentes materialistas presentaron a menudo concepciones de la percepción estrechamente paralelas a aquellas concepciones «cartesianas».[17] Aún en la ciencia cognitiva contemporánea, por ejemplo, está de moda suponer la existencia de «representaciones» en el ordenador cerebral. Si se supone que la mente es un *órgano* y además se la identifica con el cerebro, entonces se hace irresistible (1) concebir a las «representaciones» como análogas a las «impresiones» de los teóricos clásicos (el ordenador cerebral, o mente, hace *inferencias* a partir de, por lo menos, algunas de las «representaciones», los *outputs* de los procesos perceptivos, de la misma manera que la mente, de acuerdo a la versión clásica, hace inferencias a

15. En su ensayo introductorio a mi *Words and Life*, Cambridge, Harvard, 1994, Conant discute provechosamente mi uso de la distinción establecida aquí y en otro lugar, entre el papel que juega en nuestras vidas una noción como «realidad», y el modo en que los filósofos están frecuentemente tentados a construirla.

16. Aquellos objetos inmediatos fueron concebidos de muy diversas maneras («ideas» cartesianas, «impresiones» humeanas, «sensaciones» machianas o «datos sensoriales» russellianos) y esto puede tomarse como un signo de que los teóricos clásicos se encontraban en una lucha constante, al tratar de formular sus propios supuestos de un modo coherente.

17. Dejo fuera de consideración aquí la alternativa idealista subjetiva que Berkeley ofrece a la concepción cartesiana.

* Se han añadido comillas dobles a esta última frase. (*N. de la t.*)

partir de impresiones) y (2) considerar que aquellas «representaciones» están ligadas sólo causalmente a los objetos del medio ambiente del organismo sin ningún vínculo cognitivo genuino (de la misma manera que las impresiones habían estado ligadas a los «objetos exteriores» exclusivamente por vínculos causales).[18]

En sus Conferencias John Locke de 1991, John McDowell[19] argumenta convincentemente que esta imagen, ya sea en su versión clásica o en su más moderna versión materialista, es desastrosa para casi todos los ámbitos de la metafísica o de la epistemología. Desde el punto de vista de McDowell, la suposición clave responsable de este desastre es la idea de que tiene que haber «interfaces» entre nuestros poderes cognitivos y el mundo exterior. O, para expresar el mismo punto de un modo diferente, la idea de que nuestros poderes cognitivos no pueden extenderse hasta alcanzar los objetos mismos.

Aquellas concepciones de la percepción que rechazan esta idea son convencionalmente denominadas concepciones «realistas directas» (aunque ciertamente éste es un nombre poco afortunado).[20] Pero algunas versiones del realismo directo son menos sustantivas de lo que su nombre parece sugerir. A veces el término se aplica a toda posición que niega que los objetos de la percepción «verídica» sean datos sensoriales. Un uso tal hace demasiado fácil ser un realista directo. Todo lo que hay que hacer, para ser un realista directo (en *este* sentido) acerca de la experiencia visual, por ejemplo, es decir, «No *percibimos* experiencias visuales, las *tenemos*». Una reforma lingüística simple, y *voilà!* ya se es un realista directo.[21]

18. McDowell enfatiza el punto de vista que la mente no es un órgano ni material ni inmaterial, sino un sistema de capacidades, en «Putnam on Mind and Meaning», en «The Philosophy of Hilary Putnam», *Philosophical Topics*, XX, 1, primavera de 1992. McDowell se basa, a su vez, en las contribuciones de Gareth Evans propuestas en *Varieties of Reference*, Nueva York, Oxford, 1982, un libro cuya auténtica contribución yo lamento no haber apreciado, cuando hice mi recensión hace algunos años, en la *London Review of Books*.

19. Estas conferencias han sido publicadas por Harvard University Press bajo el título *Mind and World*.

20. El nombre «realismo directo» no es afortunado porque, como analiza con detenimiento John Austin en *Sense and Sensibilia*, Nueva York, Oxford, 1962, el uso de «directo» e «indirecto» en la epistemología tradicional encierra frecuentemente una petición de principios.

21. Para un ejemplo de la estrategia que estoy criticando aquí, véase John Searle, *Intentionality*, Nueva York, Cambridge, 1983, pág. 37.

Para evitar la sugerencia de que el progreso filosófico sea tan fácil de alcanzar, podría ser útil distinguir entre lo que comúnmente se llama «realismo directo» y lo que llamaré a partir de ahora *realismo natural.* (Tomo la etiqueta del expreso deseo de James de presentar una perspectiva que haga justicia al «realismo natural del hombre común».) Un realista natural, en mi sentido, no sostiene que los objetos de la percepción normal «verídica» son habitualmente cosas «exteriores».[22] Pero el filósofo cuyo «realismo directo» no es otra cosa que la vieja teoría causal de la percepción con un disfraz lingüístico puede fácilmente aceptar esto. Tal filósofo puede decir «percibimos cosas exteriores; es decir, nuestras experiencias subjetivas son causadas en el modo apropiado por esas cosas exteriores». Por el contrario, el realista natural, en el sentido de James, sostiene que la percepción exitosa consiste en ver, oír, o escuchar las cosas «que están allí fuera», y no en una mera afección de la subjetividad de la persona causada por esas cosas.[23] Estoy de acuerdo, tanto con James como con McDowell, en que la creencia equivocada de que la percepción *debe* ser analizada de aquel modo tradicional está en la base de todos los problemas que surgen de la concepción de la percepción que, de una u otra manera, ha dominado la filosofía occidental desde el siglo XVII. La idea de James es que la afirmación tradicional de que debemos concebir nuestras experiencias sensoriales como experiencias *intermediarias* entre nosotros y el mundo, no posee argumentos correctos para ser sostenida, y, peor aún, imposibilita completamente ver cómo las per-

22. Empleo comillas aquí porque los términos «interior» y «exterior» introducen una imagen errónea de la mente; la imagen de la mente como algo que está «dentro» de nosotros. Nótese que esta imagen no se supera rechazando el dualismo. ¡Al contrario, la tendencia popular a identificar simplemente la mente con el cerebro hace que esta imagen parezca literalmente verdadera! Digo también que los objetos de la percepción «habitualmente» son cosas exteriores, en vez de decir que «siempre» son cosas exteriores, porque, aún si usamos siempre los términos «interior» y «exterior», no debemos caer en la trampa de plantear preguntas como, por ejemplo: «¿Es el *cielo* un "objeto exterior"?». Así como antes rechacé la pregunta de si el cielo es un «objeto» como una pregunta sin sentido, así también rechazaría la pregunta de si el cielo es un objeto «exterior». En esto estoy de acuerdo con Morgenbesser, quien destacó que lo importante aquí es que, cuando hablamos del cielo, hablamos de algo *común* a todos y no de algo subjetivo.

23. Véase la obra de James *Essays in Radical Empiricism*, Frederick Burckhardt y Fredson Bowers (comp.), Cambridge, Harvard, 1976, y mi «James's Theory of Perception», en *Realism with a Human Face.*

sonas pueden establecer un contacto cognitivo genuino con el mundo.[24]

CÓMO SE LLEGÓ A DESCUIDAR LA PERCEPCIÓN

La tendencia, en los últimos treinta años, de reprimir aquello que sigue constituyendo un problema en la filosofía de la percepción, obstruye la posibilidad de progreso con respecto a las más amplias cuestiones epistemológicas y metafísicas que nos preocupan. Para ilustrar cuán severa es esta represión actualmente, permítaseme ofrecer una anécdota. Apenas comenzadas a escribir estas conferencias en los Berkshires, fui a la excelente librería de la Water Street de Williamstown y miré la colección de libros de filosofía que estaban allí en exposición. Lo que quería ver era qué tenían disponible acerca de la percepción. Aunque Wittgenstein estaba bien representado, así como A. J. Ayer (y no sólo *Lenguaje, verdad y lógica*) y contemporáneos como Colin McGinn y Peter Unger, pero no había un sólo libro de John Austin, el filósofo cuya obra *Sentido y percepción* representa la defensa más poderosa de lo que yo llamo «realismo natural» en la historia de la filosofía. Tampoco había (aparte de Wittgenstein cuyo interés por estas cuestiones no es debidamente apreciado si bien su obra como un todo sí lo es) un solo libro dedicado al tema de la percepción, aunque el tema «aparece» (usualmente de una manera muy ingenua) en obras de «ciencia cognitiva».

No siempre fue así. A comienzos del siglo, la cuestión del «realismo directo» era un tema candente. No sólo James, sino también los «nuevos realistas» americanos y, a su manera, G. E. Moore y Bertrand Russell se dedicaron con profundidad a ese tema durante una época. Pero después de mediados de los años treinta, la concepción tradicional de la percepción que postula «interfaces» entre el receptor y los «objetos materiales» se hizo una vez más coercitiva.[25] Esta

24. Nótese que incluso la versión materialista concibe a la percepción de este modo, sólo que en esta versión las afecciones de nuestra subjetividad *son* alteraciones cerebrales.

25. Años después de la publicación del manifiesto del nuevo realismo de 1910, se informa que Ralph Barton Perry y William Pepperell Montague se preguntaron «¿En qué quedó nuestro programa de reforma?» citado por Herbert W. Schneider, en *A History of American Philosophy*, Nueva York, Columbia, 1963, 2.ª ed., pág. 512.

concepción se expuso a ulteriores ataques por parte de severas críticas en *Sense and Sensibilia* de Austin (publicado después de su muerte en 1960) y, de una manera mucho menos satisfactoria, por parte de Gilbert Ryle. Pero, quizá porque Austin no estaba vivo para explicar o defender sus concepciones, la respuesta de los filósofos angloamericanos a Austin y a Ryle fue más bien escasa. Dejaron de hablar de «datos sensoriales», por supuesto, y hablaron de «experiencias» (o algo así) y adoptaron la reforma lingüística que describí hace un momento. Incluso Peter Strawson, un gran filósofo que a menudo muestra una preocupación profunda por estas cuestiones, mezcla, sin embargo, un aspecto genuino del realismo natural con una «teoría causal de la percepción» completamente incompatible.[26] Pero en su mayor parte, la filosofía de la percepción dejó de ser un tópico para los filósofos analíticos. Y, una vez que la corriente de interés se alejó de la fenomenología, después de los años cincuenta, también dejó de ser un tema para la filosofía «continental».

¿Por qué he dicho que esto tiene mucho que ver con la «cuestión del realismo» en la filosofía del lenguaje? El hecho es que la pregunta «¿cómo se enlaza el lenguaje con el mundo?» apareció como problemática sólo porque la réplica «¿cómo puede ser un problema hablar de, digamos, casas o árboles, cuando los *vemos* todo el tiempo?» había sido rechazada, de antemano, como una *petitio principii* o como «desesperadamente ingenua». Pero la cuestión «¿cómo se enlaza el lenguaje con el mundo?» es una mera repetición de la vieja pregunta «¿cómo se enlaza la percepción con el mundo?». ¿Y de qué sorprendernos si, después de treinta años de una virtual ignorancia de la tarea iniciada por algunos de mis héroes filosóficos —la tarea de cuestionar el punto de vista de la percepción recibido a partir del siglo XVII— la idea misma de que el pensamiento y el lenguaje se conectan con la realidad ha llegado a parecer más y más problemática? ¿Y por qué sorprendernos que no se pueda ver cómo el pensamiento y el lenguaje se enlazan con el mundo, si nunca se menciona la percepción?

26. En *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer,* G. F. McDonald (comp.), Ithaca, Cornell, 1979, págs. 41-60, Strawson argumenta que el concepto de percepción es un concepto causal. Basa esto en la opinión del sentido común de acuerdo a la cual tenemos experiencias gracias a la presencia de sus objetos, y esto equivale —según Strawson— a la teoría causal de la percepción.

LA «ANTINOMIA DEL REALISMO»

Durante aproximadamente los primeros veinticinco años de mi vida profesional como filósofo, compartí con mis contemporáneos una concepción de lo que eran las auténticas cuestiones metafísicas y epistemológicas, y una concepción de cuán (poco) tenía que ver la filosofía de la percepción con estas cuestiones. Sin embargo, a lo largo de los últimos quince años he llegado a apreciar cada vez más hasta qué punto el modo de ver las alternativas filosóficas actualmente vivas dependen de un consenso muy amplio, si bien vago, acerca de la naturaleza de la percepción. Mi estrategia para el resto de esta conferencia será la de describir brevemente cómo he llegado a esta conclusión ofreciendo una sinopsis de mi propia historia intelectual en los últimos veinte años, si bien debo confesar que tengo motivos adicionales para comprometerme con este trozo de autobiografía intelectual. En primer lugar, en filosofía es necesario distinguir la propia posición de la de otros, y deseo especialmente aclarar aquello que voy a conservar de mis posiciones pasadas y dónde siento que estuve equivocado en cuanto al «realismo interno» que he estado defendiendo en varias conferencias y publicaciones a lo largo de los últimos veinte años. En efecto, si fracaso al respecto, mi presente posición será inevitablemente mal comprendida. En segundo lugar, y antes de continuar esbozando en las siguientes conferencias la dirección en la cual pienso que puede ser encontrada una solución a los problemas filosóficos aquí discutidos, quiero ahora, en esta primer conferencia, tratar de destacar lo que considero son los problemas mismos. Entonces, no pretendo llegar a una mera descripción de mis concepciones anteriores sino un bosquejo del estado filosófico en el que se encontraba mi espíritu y que me condujo a aquellos problemas. Ese estado de mi espíritu era tal que todo el problema del realismo llegó a aparecérseme como una gigantesca antinomia de la razón. A continuación, quisiera atraer la atención del lector hacia el problema del realismo. Al hacerlo sé que estaré enfrentándome a lo que a muchos de ustedes les parece natural. Muchos filósofos desean descartar los problemas tradicionales en la filosofía de la percepción como si ya se hubiese desperdiciado demasiado tiempo en su tratamiento y como si simplemente los hubiéramos trascendido. (A dichos filósofos, lo que estoy proponiendo

aquí les parecerá una reinfantilización de la filosofía.) Muchos filósofos están hoy abiertamente conformes, ya sea desde un punto de vista realista dogmático, ya sea desde un punto de vista antirrealista igualmente dogmático. Creo que el progreso con respecto a estos problemas llegará únicamente cuando apreciemos cómo cada uno de estos puntos de vista es igualmente insatisfactorio, cómo cada uno de ellos es concebido alternativamente de acuerdo a la imagen del otro, y cómo cada uno depende de la idea de que el otro es la única alternativa. Creo que la filosofía profunda siempre comienza con una apreciación de las dificultades que parecen obstruir *cualquier* paso hacia la claridad, con el sentido de lo paradójico, y la mejor manera que conozco de transmitir este sentido de lo paradójico en el caso de la cuestión del realismo es describir el modo en el que he llegado a experimentarlo.

Antes que nada, a mediados de los años setenta, cuando escribí «Realism and Reason»[27] y «Models and Reality»,[28] mis primeras dos publicaciones acerca de la cuestión del realismo, no había observado que este tema estaba tan estrechamente vinculado a cuestiones de la percepción, o a un conjunto particular de supuestos acerca de los poderes de la mente humana; pues, si lo hubiese visto, no habría estado conforme con el recurso a lo que en aquellos ensayos llamé «semántica verificacionista». En aquel entonces, yo argumentaba que nuestra comprensión del lenguaje debe consistir en nuestra competencia para su uso. Y así, en el marco del segundo ensayo, continué diciendo, «Hablar como si *éste* fuera mi problema, que yo sé cómo usar mi lenguaje, pero que, aún así, se me plantee la pregunta ¿cómo escoger una interpretación? no tiene sentido. O bien el uso del lenguaje *ya* fija la «interpretación» o bien *nada* puede hacerlo».[29]

Aún estoy de acuerdo con aquellas *palabras*. Pero hoy las diría con un espíritu diferente. La diferencia tiene que ver con el modo en que se entiende aquello que está implicado cuando se recurre al *uso*. La noción de uso que empleé entonces era una noción «científica cognitiva»; esto es, el uso tenía que ser descrito en gran parte en términos de programas de ordenador en el cerebro. Por cierto, ni si-

27. En mi *Meaning and the Moral Sciences*, Nueva York, Routledge, 1978.
28. En mis *Philosophical Papers: Volume 3, Realism and Reason*, Nueva York, Cambridge, 1983.
29. Véase «Models and Reality», pág. 24.

quiera entonces pensé que podría agotarse en relación a los programas de ordenador en el cerebro. Por una variedad de razones que sería demasiado extenso revisar ahora, pensé que no sólo se tendría que hablar acerca de la organización funcional del cerebro del usuario del lenguaje, sino que también se tendría que especificar el tipo de entorno en el cual el usuario del lenguaje está situado.[30] Mi imagen del uso era una cuestión dual. El programa de ordenador estaba en el cerebro y había una descripción de las causas «externas» de las palabras del usuario del lenguaje.

Pero más tarde llegué a ver que hay otro modo fundamentalmente diferente de concebir el *uso*. En este cuadro alternativo (que fue, como he sostenido en otro lugar, el del último Wittgenstein), el uso de las palabras en un juego de lenguaje no puede, en la mayoría de los casos, ser descrito sin emplear el vocabulario del juego, o un vocabulario íntimamente relacionado con el vocabulario de ese juego.[31] Si se quiere describir el uso de la oración «Hay una mesa de café frente a mí», se tiene que dar por sentado su relación interna con hechos tales como, entre otros, que se perciban mesas de café. Al hablar de percibir mesas de café, lo que tengo en mente no es el sentido mínimo de «ver» o «sentir» (el sentido en el cual se podría decir que se «ve» o «siente» una mesa de café, aunque no se tenga ni la menor idea de lo que es una mesa de café), sino que pienso en el sentido plenamente logrado, el sentido en el cual ver una mesa de café es ver que es una mesa de café lo que está frente a mí.

Por supuesto que existe un cierto cultivo de la ingenuidad acerca de la maniobra que le acabo de adscribir a Wittgenstein (el filósofo israelí, Avi Sage, me ha sugerido que lo que estoy defendiendo es una «segunda ingenuidad», y felizmente acepto esta descripción). La diferencia entre la propuesta cientificista y la wittgensteiniana del eslogan «el significado es el uso» es desconcertante. Tomado en su sentido cientificista el eslogan se ajusta a la imagen cartesiana *cum* materialista que he descrito antes: el «uso» del lenguaje en este sentido es algo

30. Para una consideración detallada de aquellas razones, véase «The Meaning of "Meaning"», en *Mind, Language and Reality*, así como mi *Representation and Reality*, Cambridge, MIT, 1988.

31. Para esta lectura de Wittgenstein, véase «Does the Disquotational Theory of Truth Solve All the Problems?» en *Words and Life*, tanto como mi *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard, 1992, caps. 7 y 8.

que puede ser descrito en términos de disposiciones para responder a «representaciones mentales». Si no me equivoco respecto al origen de la impresión de que, «¿Cómo podemos percibir cosas exteriores a nuestros propios cuerpos?» y «¿Cómo podemos llegar a referirnos a cosas exteriores a nuestro propio cuerpo?» constituyen problemas profundos, el eslogan «El significado es el uso» no nos ayudará en nada, mientras la noción de «uso» se entienda de *aquella* manera.

Por supuesto que también hay problemas si se entiende el eslogan de la manera en que se lo he atribuido a Wittgenstein. (Y el eslogan no debería ser «El significado es el uso» sino «Comprender es poseer las capacidades que se ponen en práctica al usar el lenguaje».) La dificultad consistirá en ver cómo un movimiento deliberado hacia una «segunda ingenuidad» puede ser una ayuda posible, después de tres siglos de filosofía moderna, para no mencionar un siglo de neurología y, actualmente, las ciencias cognitivas. Mi problema y el de mis «héroes» filosóficos es *mostrar cómo es posible* un retorno a lo que James llamó «realismo natural».

Para explicar por qué pienso que lo que se requiere es un retorno de este tipo, voy a continuar recapitulando mis antiguas confusiones en relación a estos problemas. Comencé viendo dificultades con el realismo —dificultades que dependen de supuestos introducidos en la filosofía a comienzos del período moderno— algunos años antes de que empezara a vislumbrar que había alternativas a aquella forma de realismo. Antes de escribir «Realism and Reason» y «Models and Reality», en particular, no veía cómo defender el realismo o cómo podría haber otra manera de entender la relación entre lenguaje y realidad. ¡Me pareció que me había enredado en antinomias sin salida! (Más tarde, tampoco estuve satisfecho con la solución presentada en aquellos artículos, pero fue en ellos donde, por primera vez, pude apreciar la profundidad del problema.)

Una de las consideraciones que me llevó a ver las cosas de esta manera fue la llamada «Paradoja de Skolem» en filosofía de las matemáticas, según la cual cada teoría consistente tiene un gran número de posibilidades de interpretación distintas, incluso de interpretaciones no isomorfas.[32] En consecuencia, la totalidad de las verdades

32. Thoralf Skolem no derivó (ni pretendió haber derivado) una contradicción de los supuestos de la matemática intuitiva, en el modo en que Bertrand Russell lo hizo con su

acerca de los «objetos» matemáticos que pueden expresarse en el lenguaje de las matemáticas no puede determinar a qué objetos nos estamos refiriendo, ni siquiera sus clases isomorfas.[33]

Lo que yo creía era que usando la misma herramienta que Skolem usó, el teorema que ahora se da en llamar Skolem-Löwenheim (o en forma alternativa, usando otros teoremas que provienen de la misma rama de la lógica, la rama denominada «teoría de modelos»), se podrían establecer resultados similares acerca de cualquier lenguaje, incluso el lenguaje cotidiano, o el lenguaje que usamos en la ciencia empírica.[34] Mi idea era que el argumento de Skolem (y otros argumentos de la «teoría de modelos») mantiene su validez si se añaden restricciones para las interpretaciones admisibles, restricciones que especifiquen que determinados predicados deben aplicarse a determinados objetos, siempre y cuando los «inputs» del ordenador neuronal (digamos los *outputs* de los «módulos de percepción») sean del tipo especificado. Por razones obvias, he llamado a esas restricciones «restricciones operacionales». Por cierto que tales restricciones operacionales limitan las interpretaciones admisibles de los predicados pertenecientes a los «inputs perceptivos» mismos. Pero todos los demás predicados del lenguaje, con excepción de aquellos explícitamente definibles por medio de los predicados restringidos operacionalmente, tendrán aún una multiplicidad enorme de interpretaciones no deseadas, e incluso algunas bastante extrañas.[35]

---

célebre paradoja y por eso algunos se han opuesto a siquiera hablar de una «paradoja» en ese caso. A pesar de esto, aquél que se siente atraído por una filosofía de las matemáticas platonista considera correcto hablar aquí de una «antinomia». Esta es una filosofía según la cual las matemáticas refieren a una colección de «objetos abstractos», una colección de «cosas», acerca de las que tenemos conocimiento misteriosamente, sin tener ningún tipo de interacción causal con ellos. Si se quiere sostener ese punto de vista *sin* postular poderes mágicos de la mente que nos permitan conocer esos objetos, la estrategia natural consiste en decir que nuestra comprensión de aquellos objetos está enteramente constituida por nuestra captación de las verdades acerca de ellos, las verdades matemáticas.

33. El problema no desaparece, como se afirma con frecuencia, si formalizamos las matemáticas en un lenguaje de segundo orden; más bien reaparece como el problema de la existencia de interpretaciones no deseadas de la lógica de segundo orden misma.

34. Véase, por ejemplo, el apéndice de *Reason, Truth and History*.

35. Para algunos detalles, véase *Reason, Truth and History* (cap. 2 y apéndice). Aquellos lectores que tengan alguna familiaridad con la lógica matemática pueden consultar «Models and Reality».

La razón por la cual pensé que esto plantearía un problema es que, para la filosofía «cartesiana *cum* materialista» de la percepción (así como para la concepción dualista cartesiana, por supuesto), los *inputs* perceptivos son el límite más exterior de nuestro procesamiento cognitivo; todo lo que yace más allá de estos *inputs* está conectado a nuestros procesos mentales sólo causalmente, sin ningún tipo de relación cognitiva. Aún si se localizan los *inputs* en la superficie de nuestro cuerpo (como W.V. Quine hace con su discurso acerca de las «neuronas de la superficie» y de las «irritaciones de la superficie»), todo lo que está fuera de la piel está también fuera de nuestro procesamiento cognitivo. Pero lo que mi «razonamiento de la teoría de modelos» muestra es que las interpretaciones de nuestro lenguaje —aún aquellas que hacen verdaderas justo las oraciones que son «realmente verdaderas», verdaderas desde «el Punto de Vista del Ojo de Dios» (suponiendo, como hace el realista tradicional que la noción del «Punto de Vista del Ojo de Dios» tenga sentido)— pueden coincidir en cuanto a qué son los *inputs* y al mismo tiempo disentir tajantemente acerca *de la referencia de nuestros términos*. Por lo tanto, concluí que si el tipo de realismo con el que hemos estado familiarizados desde los comienzos del período moderno, incluyendo la teoría causal de la percepción, es correcto, entonces todo lo que sucede dentro de la esfera cognitiva deja la referencia objetiva de nuestros términos, en su mayor parte, casi completamente indeterminada.

Este argumento se me ocurrió dos o tres años antes de mis primeras dos publicaciones «antirrealistas». Al mismo tiempo, argumenté, «o bien el uso del lenguaje *ya* fija la "interpretación" [de nuestras palabras] o bien *nada* puede hacerlo». Un mundo que interpreta nuestras palabras para nosotros, un mundo en el cual hay, por así decirlo, «rayos noéticos» que se extienden desde el exterior hacia el interior de nuestras cabezas (recuérdese que aún concebía la mente como una cosa y, por lo tanto, no veía otra alternativa que identificarla con el cerebro), es un mundo mágico, un mundo de fantasía. Si bien no veía cómo esta fantasía podía tener algún sentido, tampoco veía en ese momento cómo la referencia era posible, a menos que esa fantasía tuviese sentido. De ahí mi sentimiento de que me hallaba enfrentado a una antinomia genuina. Mis primeras

formulaciones del realismo interno fueron un intento insatisfactorio de resolver esta antinomia.

«REALISMO INTERNO»

En 1975-1976, el trabajo de Dummett, un filósofo que ha contribuido enormemente a devolver las cuestiones del realismo al centro de la atención filosófica, sugirió lo que entonces pensé podría ser una «salida» a la antinomia. En las publicaciones que he mencionado, denominé a aquella salida —esto es, a la idea de que nuestra comprensión del lenguaje consiste en nuestro dominio de capacidades tales como la habilidad de asignar grados de confirmación a las oraciones— *semántica verificacionista.*[36] Pero en las publicaciones mencionadas yo no expliqué lo que me proponía hacer con respecto a la noción de verdad. Lo reservé para *Reason, Truth and History.* Allí proponía no identificar «ser verdadero» con «estar verificado», como hace Dummett, sino con «estar verificado con un grado suficiente para garantizar la aceptación bajo condiciones epistémicas suficientemente buenas».[37]

36. Algunos lectores, confundidos por una lectura descuidada de una oración en «Realism and Reason», comenzaron a referirse a lo que pensaron que era mi nueva posición, presentada por primera vez en aquellos dos ensayos, mediante el término «realismo interno». En efecto, en «Realism and Reason» usé la expresión «realismo interno» para designar la posición que había sostenido en «The Meaning of "Meaning"» y en mis escritos «funcionalistas». En «Realism and Reason» la expresión «realismo interno» no era un *término para designar mi* nueva posición; era más bien un término para una suerte de realismo científico que había aceptado ya varios años antes, para una posición (argumentaba ahora) que tanto realistas como antirrealistas podrían aceptar. Sin embargo, me di cuenta muy pronto de que el resto del mundo estaba usando el término para referirse a mi nueva posición (o para referirse a lo que ellos pensaban que era mi posición). Si bien había modificado mi posición en cierto modo entre aquellos dos ensayos y *Reason, Truth and History*, en esta obra me rendí a la moda de llamar «realismo interno» a cualquiera que fuese la nueva posición de Putnam. Corresponde mencionar aquí a Gary Ebbs, véase su «Realism and Rational Inquiry», en «The Philosophy of Hilary Putnam», *Philosophical Topics,* XX, 1, primavera de 1992, págs. 1-34, quien también consideró que el rótulo confunde a mis lectores.

37. Para Dummett, una oración, en general, está o bien verificada (conclusivamente) o no (aparte de los casos de vaguedad). Para mí la verificación era (y aún es) una cuestión de grado. Para una consideración de los malentendidos evocados por mi uso del término «condiciones epistémicas ideales» en *Reason, Truth and History*, véase el prefacio de mi *Realism with a Human Face.*

A pesar de que esta primera versión del «realismo interno» fue inspirada por la posición que Dummett llama «antirrealismo global»,[38] se distinguía de aquella posición en dos aspectos principales. A diferencia del «antirrealismo global» de Dummett yo no presuponía que los enunciados empíricos podrían ser verificados o falsificados *inalterablemente*.[39] Y me sentía incómodo también con el excesivo énfasis «idealista» de la posición de Dummett, tal como estaba representado, por ejemplo, por su coqueteo con un fuerte antirrealismo con respecto al pasado. Y evité ese fuerte antirrealismo identificando la comprensión del significado del enunciado por parte del hablante no con su capacidad de determinar si el enunciado es verdadero ahora, o si es verdadero bajo circunstancias que el hablante puede efectivamente establecer, como hace Dummett, sino con la posesión de habilidades por parte de un hablante suficientemente racional que le permitirían decidir si el enunciado es verdadero en circunstancias epistémicas suficientemente buenas.

Contra la objeción de que esta es aún una posición «idealista», yo respondí que ciertamente no lo es, argumentando que aunque concibamos que el grado de confirmación que los hablantes efectivamente asignan a un enunciado sea simplemente una función de sus experiencias sensoriales (¡nótese que aún sostenía la concepción estándar de las experiencias sensoriales; esto es, la de los primeros modernos!), la noción de circunstancias epistémicas suficientemente buenas, por otra parte, es una noción que «involucra al mundo».[40] Esto es así porque la totalidad efectiva de las experiencias sensoriales humanas no determina la totalidad de las verdades, ni siquiera a largo plazo.

Pero la antinomia permanecía aún allí, sólo que bajo la superficie. Si en la imagen que hemos heredado de la filosofía moderna temprana hay un problema acerca de cómo podemos tener acceso

38. Véase Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Londres, Duckworth, 1978.

39. Este aspecto de la concepción de Dummett puede surgir tal vez de su deseo explícito de trasladar al lenguaje empírico la lógica intuicionista de L. E. J. Brouwer, una lógica concebida por Brouwer en el marco de una filosofía antirrealista de las matemáticas. El modo más sencillo de hacer esta transferencia es extender la noción de «demostración», que es la noción básica en la semántica intuicionista para el lenguaje matemático, a una noción más amplia como la de «verificación concluyente» aplicable tanto al lenguaje matemático como al no matemático, y este es justamente el camino sugerido por Dummett.

40. Esta respuesta se ofrece en el último capítulo de mi *Representación y realidad*.

referencial a las cosas externas, sin postular alguna forma de magia, también hay un problema igualmente serio en cuanto a cómo podemos tener acceso referencial o de otro tipo a las «situaciones epistémicas suficientemente buenas». En mi imagen alternativa (en tanto opuesta a la de Dummett), al mundo se le permitía determinar si yo estaba realmente en una situación epistémica suficientemente buena o si solamente me parecía estarlo —reteniendo de este modo una importante idea del realismo del sentido común— pero la concepción de una situación epistémica seguía siendo, en el fondo, exactamente la concepción epistemológica tradicional. Mi imagen aún retenía la premisa básica de una interfaz entre el sujeto epistémico y todo «lo de fuera». Pero mientras que la necesidad de una «tercera vía», más allá del realismo moderno temprano y el idealismo de Dummett, es algo que siento con la misma intensidad de siempre, dicho tercer camino, como McDowell ha insistido reiteradamente, corta de raíz la idea de que hay una «antinomia», en vez de simplemente pegar elementos del realismo moderno temprano y elementos de la imagen idealista. Ninguna concepción que retenga algo como la noción tradicional del dato sensorial puede proporcionarnos una salida; una concepción tal necesariamente debe dejarnos, al final, frente a lo que parece ser un problema insoluble.[41]

DÓNDE ME EXTRAVIÉ

Que aún estaba suponiendo algo como la concepción de los datos sensoriales, puede verse a partir de mi rechazo explícito de la

41. Pero entonces ¿estoy renunciando al «realismo interno»? Mientras en *Razón, verdad e historia* había identificado el «realismo interno» con lo que estoy llamando aquí un «verificacionismo moderado», en *Los mil rostros del realismo* lo identifiqué con el rechazo de los supuestos del realismo tradicional, a saber: (1) existe una totalidad fija de todos los objetos; (2) una totalidad fija de todas las propiedades; (3) hay una separación estricta entre las propiedades que «descubrimos» en el mundo y las propiedades que «proyectamos» al mundo; y (4) hay una relación fija de «correspondencia» en términos de la cual se define supuestamente la verdad. Rechacé todos estos supuestos no por considerarlos falsos, sino porque, en última instancia, carecen de inteligibilidad. Como se verá claramente en lo que sigue, aún pienso que ninguno de estos supuestos es inteligible, aunque hoy argumentaría a favor de esta conclusión de un modo diferente. Entonces, la pregunta inicial, si aún sostengo el «realismo interno», se revela tan confusa como el ámbito de aplicación de la denominación misma, que es, como ya dije antes, un tanto desafortunada.

concepción de Austin en «Models and Reality»,[42] así como de observaciones hechas al tiempo que ofrecía una descripción breve del funcionalismo en *Reason, Truth and History* (págs. 78-82). Habiendo explicado que un «funcionalista», en el sentido que yo le atribuyo, identifica las propiedades mentales con las propiedades computacionales del cerebro, escribí:*

> Aún hoy me inclino a pensar que esta teoría es correcta; o al menos que es la descripción *naturalista* correcta de la relación mente-cuerpo. Hay otras descripciones «mentalistas» de esa relación que también son correctas... (en efecto, las nociones de «racionalidad», «verdad» y «referencia» *pertenecen* a la versión mentalista). Sin embargo, me atrae la idea de que *una* de las versiones correctas es la naturalista, en la que las formas-de-pensamiento, imágenes, sensaciones, etc., son acontecimientos físicos funcionalmente caracterizados.

En la discusión que sigue al pasaje arriba citado, también expliqué que, en mi manera de ver las cosas, las sensaciones tienen un aspecto «cualitativo» que no puede ser caracterizado funcionalmente, y que ese aspecto debía ser identificado con algún aspecto del funcionamiento de nuestro cerebro caracterizable físicamente.[43]

No es que no haya reparado en la posibilidad de ver que la percepción es percepción de las cosas, en lugar de ser percepción de los «datos sensoriales». Por ejemplo, consideré tal posibilidad mientras

42. Allí escribí: «Si bien ambos, el filósofo John Austin y el psicólogo Fred Skinner [¡nótese la asociación!] trataron de eliminar los datos sensoriales, me parece que la mayoría de los filósofos y psicólogos piensan que hay tales cosas como *sensaciones* o *qualia*. Estos podrán no ser los objetos de la percepción, como se pensó una vez (se está poniendo de moda, cada vez más, entenderlos en el sentido de estados o condiciones del sujeto receptor, como Reichenbach insistió hace mucho que deberíamos hacerlo); es posible que no tengamos conocimiento incorregible de ellos; podrán ser entidades mal definidas en lugar de ser los particulares precisos que una vez se suponía eran; pero parece razonable sostener que forman parte del objeto legítimo de estudio de la psicología cognitiva y la filosofía, en vez de ser seudoentidades inventadas por malos psicólogos y malos filósofos» («Models and Reality», pág. 24).

43. Un aspecto paradójico de este punto de vista es que según él, las afecciones de nuestra subjetividad son idénticas a estados físicos de nuestros cerebros, esto es, idénticos a algo *objetivo*. Pero esta es una característica de todo punto de vista materialista que trata de tener *qualia* al mismo tiempo que su «naturalización». Véase la nota 24.

* Es mía la traducción al castellano de la cita proveniente del original inglés *Reason, Truth and History* (pág. 79) (*N. de la t.*)

discutía las restricciones operacionales que se imponen a la interpretación de nuestro lenguaje. Pero tal posibilidad, aunque mencionada, permaneció en su mayor parte inexplorada. En aquel artículo, el énfasis estaba puesto, en primer lugar, en la posibilidad de retraerse a una posición en la que sólo percibimos nuestros propios «datos sensoriales». Los motivos no son difíciles de discernir: mi imagen de nuestro funcionamiento mental era precisamente la imagen «cartesiana *cum* materialista», una imagen según la cual aparece como mágico el hecho de que podamos llegar a tener acceso a cualquier cosa exterior a nuestros *inputs,* que en ese momento pensé que podían ser identificados con «ocurrencias físicas».[44] En la medida en que me había dado cuenta de algo que podía ser llamado «realismo directo», el «realismo directo» del que era consciente era sólo una reforma lingüística superficial que nos ofrecía una mera modificación verbal del modo en que la imagen tradicional es presentada. Si se mantiene fija la imagen tradicional, como yo lo hacía, entonces la modificación verbal (la modificación que nos permite *decir* que «observamos» cosas externas, pero que, por supuesto, tiene que ser *entendido* como significando que aquellas cosas causan en nosotros ciertas *qualia*, y que lo hacen «de una manera apropiada») parece, en el fondo, sólo un modo de ocultar un problema, el problema de determinar cómo nuestras percepciones pueden ser percepciones de cosas externas particulares. Un problema que he «descubierto» al señalar que podríamos tomar las restricciones operacionales relativas a la interpretación de nuestro lenguaje como refiriéndose sólo a nuestros «datos sensoriales».

La alternativa a esta primera imagen moderna que he comenzado a desplegar hoy no implica «simular anestesia».[45] No implica negar la conciencia fenoménica, la experiencia subjetiva con toda la riqueza de su sensibilidad. En su lugar, comporta la insistencia en que las cosas «externas», repollos y reyes, pueden ser *experimentados* (Y no en el sentido trivial de *causar* «experiencias», entendidas como

44. La misma imagen aparece en «Computational Psychology and Interpretation Theory», en *Philosophical Papers: Volume 3, Realism and Reason*, y también en «Reference and Understanding», en *Meaning and the Moral Sciences* (este último libro fue escrito justo antes de mi vuelco hacia el «realismo interno»).

45. Un epíteto que había sido aplicado una vez a las filosofías de la mente conductistas (acuñado, creo, por Ayer).

afecciones de nuestra subjetividad, que es como se conciben las *qualia*). En mi próxima conferencia trataré con más detalle de convencerlos de que esta alternativa es necesaria y realizable.[46]

En mi próxima conferencia, también tendré que considerar la objeción de que hay algo «no científico» —en el sentido de *anticientífico*— con respecto al realismo natural, la ilusión que ha condicionado nuestra tarea desde comienzos del siglo XVII: que la matematización de la naturaleza nos *fuerza* a adoptar la concepción tradicional de la percepción. Llegar a ver que no hay conflicto entre el realismo natural y la ciencia, ni tampoco entre un apropiado realismo del sentido común acerca de nuestros poderes conceptuales y la ciencia, nos exigirá retomar la discusión de los otros supuestos del realista tradicional que mencioné al comienzo de esta conferencia, los supuestos persistentes de que la forma de todas las afirmaciones epistémicas y los modos en los que ellas responden a la realidad están fijadas desde el vamos, de una vez y para siempre.

46. Hay otra razón, creo, por la que no tomé en serio la cuestión de los objetos de la percepción en el momento de llegar a la posición que se dio en llamar «realismo interno». Entonces, me parecía que aún tomando el punto de vista del «realista directo», los mismos problemas volverían simplemente a resurgir con respecto a las «entidades teóricas» de la física; con respecto a electrones, quarks, campos electromagnéticos, etc. Me parecía que, aún si la línea divisoria entre «observables» e «inobservables» es un tanto arbitraria, los problemas que discutí en «Models and Reality» surgirían allí donde tratamos de trazar «la línea». Pienso que esa idea parecía imponerse debido, en gran parte, a mi afiliación al «funcionalismo», a la concepción computacional de la mente, y a la epistemología cartesiana *cum* materialista que acompañaba a aquella concepción de la mente. Si la percepción requiere *qualia* o «datos sensoriales» concebidos como meras afecciones de la subjetividad; y la mente (incluyendo sus *qualia*) es idéntica al cerebro; y las *qualia*, por supuesto, tienen que ser identificadas con algo físico, entonces no pueden ser identificadas con algo *fuera* del cerebro. Como hemos visto, en esta concepción hay una diferencia fundamental entre mi percepción de mis *qualia*, que se encuentran en mi propia «mente», y mi percepción de los objetos que están «fuera». Yo podría haber concedido, y en efecto lo hice, que la noción de «observación» podía ser extendida hasta incluir observación con la ayuda de instrumentos (en «Models and Reality»). Pero no podía atribuirle ningún significado a esta concesión con relación a la «antinomia» que estaba tratando de superar, dado que no podía atribuir ningún significado, ni siquiera al hecho que normalmente hablamos de la percepción como tratándose de cosas que percibimos sin el auxilio de instrumentos. El problema que me preocupaba realmente no era que «el problema surgiría no importa dondequiera que tracemos la línea entre observables e inobservables». Si bien no fui capaz de reconocerlo como tal, el origen real del problema estaba en que, un «lugar donde trazar la línea», a saber, los *qualia*, parecía tener absoluta prioridad metafísica.

Conferencia II

LA IMPORTANCIA DE SER AUSTIN: LA NECESIDAD DE UNA «SEGUNDA INGENUIDAD»

La metafísica del realismo tradicional incluía la idea de que hay una totalidad definida de todos los objetos (en un sentido de «objeto» que se imaginó había sido fijado, por lo menos en filosofía, de una vez y para siempre) y una totalidad definida de todas las «propiedades».[1] Un nombre general refiere a objetos que tienen alguna propiedad en común. Esta imagen no está de ninguna manera relegada al «cesto de los papeles» de la historia; ella está, por ejemplo, en la base de la teoría de la referencia recientemente presentada por Jerry Fodor, según la cual todas las palabras (incluso la palabra «bruja») corresponden a «propiedades», y existen «leyes» que conectan esas propiedades con el uso de las palabras correspondientes. En una variante que muestra una ligera influencia del nominalismo, las propiedades desaparecen en favor de clases. Por ejemplo, David Lewis[2] cree que, por lo menos, los casos básicos de referencia suponen lo que ha llamado «clases privilegiadas» o «clases naturales», es decir, clases de objetos que han sido escogidos por la realidad misma, y no

1. En estas conferencias incluyo relaciones bajo el término «propiedades»; durante mucho tiempo se había negado que las relaciones sean metafísicamente tan fundamentales como las propiedades, y la oposición filosófica a esa idea se refutó finalmente con la obra de Frege y Russell.

2. Véase «Putnam's Paradox», *Australasian Journal of Philosophy*, LXII, septiembre de 1984, págs. 221-36. No está claro, al menos para mí, cómo ocurre supuestamente la selección de las «clases privilegiadas». Los lectores de Lewis suponen frecuentemente que las clases privilegiadas deben ser aquellas que obedecen a «leyes» naturales; esto último, sin embargo, no tiene sentido como interpretación de lo que Lewis intenta hacer porque (1) los argumentos de la teoría de modelos que ofrecí en *Reason, Truth and History* muestran que existen clases no privilegiadas que obedecen exactamente las mismas leyes en nuestro mundo que las clases privilegiadas (Lewis es ciertamente consciente de esto); y (2) las clases privilegiadas de Lewis son clases de cosas en mundos diferentes y existen infinitos mundos posibles, en los que aquellas no obedecen a leyes naturales y en los que los miembros de varias clases no privilegiadas sí las obedecen.

sólo en el mundo real, sino asimismo en otros «mundos posibles». Estas clases de cosas en diferentes mundos posibles son, claramente, sólo el sustituto que Lewis postula para las antiguas «propiedades». Las afirmaciones epistémicas son afirmaciones acerca de la distribución de «propiedades» sobre los «objetos», más las funciones lógicas (negaciones, disyunciones, conjunciones y generalizaciones múltiples) de tales afirmaciones. De acuerdo a esta imagen, se sigue que hay una totalidad definida de todas las afirmaciones epistémicas posibles fijadas, igualmente, de una vez y para siempre, independientemente de los usuarios del lenguaje o sujetos epistémicos. La naturaleza de los usuarios del lenguaje o sujetos epistémicos puede determinar cuáles de las posibles afirmaciones epistémicas son capaces de pensar o verbalizar, pero no cómo se determinan tales afirmaciones epistémicas.

La epistemología que acompaña esta posición suele conllevar una teoría causal de la percepción. De acuerdo con esta teoría, los objetos que percibimos dan lugar a cadenas de eventos, que incluyen estimulaciones de los órganos sensoriales, llevando finalmente a «datos sensoriales» en nuestras mentes.[3] En las versiones materialistas de la teoría, los «datos sensoriales» se suponen idénticos a acontecimientos físicos en el cerebro; en variaciones recientes del tema materialista, inspiradas en la ciencia cognitiva, estos eventos en nuestros cerebros se consideran ya sea como un subconjunto de las «representaciones mentales», ya sea como los *outputs* de ciertos «módulos», etc.

Antes del siglo XVII, la teoría dominante de la percepción era la concepción aristotélica (de acuerdo con la interpretación de Aquino y otros filósofos escolásticos).[4] Aquella concepción tenía fuertes elementos del realismo directo (aunque expresados de una manera desconcertante). Por ejemplo, en el Libro III del *De Anima*, Aristóteles escribe que «la parte pensante del alma, permaneciendo impasible, debe ser capaz de recibir la forma de un objeto, esto es, debe ser po-

3. Varios términos han sido usados para lo que llamo «datos sensoriales»: «impresiones», «impresiones sensoriales», «sensaciones», la palabra alemana «*Emfindungen*», «experiencias», *qualia*, *raw feels*.

(En la última expresión conservo el original inglés, cuya traducción aproximada podría ser «sensación primaria» o «sensación cruda». [*N. de la t.*])

4. Véase mi «Changing Aristotle's Mind» (con Martha Nussbaum) y «Aristotle after Wittgenstein», en *Words and Life*, caps. 2, 3.

tencialmente lo mismo que su objeto sin ser el objeto» (IV, 429a 14-7). Para Aristóteles, la forma de un perceptible puede ser una propiedad perceptible, por ejemplo, «caliente», o su privación, «frío»; la forma de una esfera de bronce puede ser su figura; la forma de un ser humano puede ser la animalidad racional. La teoría aristotélica nos desconcierta, porque no entendemos en qué sentido la mente puede «llegar a ser» caliente o fría (aunque sólo «potencialmente», y no realmente caliente o fría) cuando percibe algo caliente o frío, o en qué sentido la mente llega a ser «potencialmente» esférica, cuando percibe una esfera de bronce, o puede llegar a ser «potencialmente» un animal racional particular, cuando percibe un hombre. Pero el núcleo de la doctrina aristotélica está claro: lo que percibimos es la calidez y la frialdad exteriores, la figura, la inteligencia y la animalidad de la persona con la que estamos hablando, etc. La idea de que sólo experimentamos acontecimientos dentro de nosotros mismos, acontecimientos cuya única relación con la calidez y la frialdad, la figura, la inteligencia y la animalidad, es que aquéllos han sido *causados* por estos últimos, es completamente extraña a esa más antigua manera de pensar. Sólo después del obispo Berkeley y de David Hume llegó a parecer ésta como la única manera *posible* de pensar.[5]

Por qué fue precisamente esa la idea que llegó a ser considerada como la única manera posible de pensar, es una pregunta difícil. Para los empiristas, la nueva psicología de «la asociación de ideas» indudablemente jugó un papel.[6] En el caso de René Descartes, también encontramos una reacción contra la tradición aristotélica precisamente por su énfasis en la percepción, y su propio deseo de minimizar el papel de la percepción en el conocimiento.[7] En efecto, el surgimiento de una preocupación por el escepticismo, tanto para los empiristas como para los racionalistas, es un rasgo de la época. Pero un factor que ha sido sugerido repetidamente como, al menos, una parte de la

5. Las raíces de esta concepción se encuentran en Descartes y Locke, pero estos filósofos pensaron que al menos algunas de nuestras ideas sensoriales se «asemejan» a sus causas.

6. Acerca de la enorme influencia de esa nueva psicología sobre el pensamiento de su tiempo, véase Walter Jackson Bate, *From Classic to Romantic: Premises of Taste in Eigtheenth Century England*, Nueva York, Harper and Row, 1961.

7. Véase John Carriero, «The First Meditation», *Pacific Philosophical Quaterly,* LXVIII, 1987, págs. 222-248.

explicación, es la nueva *matematización de la naturaleza.*[8] Por primera vez, la «naturaleza» en el sentido moderno (*ese* sentido difícilmente había existido antes del siglo XVII) llegó a ser concebida como el ámbito de la ley matemática, de las relaciones que se expresan *more geometrico;* lo que pronto llegaría a significar: el ámbito de las relaciones que se expresan por medio del álgebra y el cálculo. El color y la calidez parecían no tener lugar en tal concepción de la naturaleza y fueron relegados a la categoría de meras afecciones subjetivas de la mente (en el caso de La Mettrie y quizá Thomas Hobbes, del cerebro).[9] La idea de que la descripción de la naturaleza por medio de fórmulas matemáticas no nos deja otra opción sino decir que nuestras descripciones cotidianas de las cosas posiblemente no puedan aplicarse a las cosas «como son en sí mismas», empezó pronto a imponerse.

La filosofía de la mente del realismo moderno fue un intento de dejar algún espacio para nuestras descripciones cotidianas, a la vez que aceptaba plenamente aquella idea. De acuerdo a esta nueva filosofía de la mente, nuestra «experiencia» es algo que tiene lugar, por entero, dentro de la mente (o el cerebro), es decir, dentro de un ámbito concebido como «interior», un ámbito donde no hay ciertamente ni mesas, ni sillas, ni repollos ni reyes, un ámbito tan escindido de lo que llegó a ser llamado el mundo «exterior» que (como Berkeley insistía) ya no tiene sentido hablar de la *semejanza* entre cualquier experiencia y aquellas cosas «de» las cuales es una experiencia.[10] Sin embargo, aquellos filósofos que no estaban dispuestos a seguir a Ber-

8. Véase Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.*

9. Para una crítica de la idea de que la ciencia moderna excluye definitivamente la posibilidad de identificar los colores con propiedades objetivas, véase Jonathan Westfall, *Color: Some Philosophical Problems from Wittgenstein*, Cambridge, Blackwell, 1991. Véase también mi *Renewing Philosophy*, cap. 5.

10. Thomas Reid entendió lo que estaba sucediendo, y (tanto en la *Inquiry* como en su *Intellectual Powers*) exigió un retorno al realismo directo relacionado con el realismo de, por ejemplo, Aquino. Al respecto, véase John Haldane, «Reid, Scholasticism and Current Philosophy of Mind», en *The Philosophy of Thomas Reid*, M. Delgarno y E. Mathews (comps.), Dordrecht, Kluwer, 1989. Sin embargo, si no considero a Thomas Reid un genuino defensor de lo que llamo «realismo natural» es porque, al menos en mi lectura, él retiene la idea de que las sensaciones son «signos» internos no conceptuales (en lugar de ser *percepciones* de las cosas que *están ahí*) como una parte esencial de su epistemología y su ontología. Observaciones similares se aplican a Charles Peirce cuando se expresa en favor del «realismo directo» (en efecto, Peirce cita a Reid como un modelo).

keley en su idealismo pensaron que las cosas «exteriores» tienen que ser las *causas* de nuestras experiencias «interiores». Y dijeron que mientras el hombre de la calle se equivoca al pensar que él o ella «percibe directamente» aquellas cosas, sí las «percibimos indirectamente», en el sentido de tener experiencias directamente causadas por ellas. Además, incluso al color, a la calidez y a las otras «cualidades secundarias» (como han llegado a ser denominadas), se les puede atribuir una especie de realidad derivada: no existen como «propiedades intrínsecas» de las cosas «en sí mismas», sino que se entienden como «propiedades relacionales», como disposiciones para afectar nuestras mentes (o cerebros) de determinadas maneras.

En la última conferencia, he argumentado que esta filosofía de la percepción nos impide ver cómo podemos llegar a *referirnos* a las cosas «exteriores». Y he argumentado que lo que necesitamos es revivir el realismo directo (o, como yo prefiero denominarlo, realismo natural), necesitamos revivir el espíritu de aquella concepción más antigua, aunque sin el bagaje metafísico (por ejemplo, la mente «llegando a ser» sus objetos, aunque sólo «potencialmente», o la mente tomando la «forma» del objeto percibido, «sin su materia»). Mencioné a James como el primer filósofo moderno que se expresó en favor de una tal concepción de la percepción sin ambigüedades, y enumeré a Edmund Husserl, Wittgenstein y Austin entre aquellos que compartieron la convicción de James, de que el progreso en filosofía exige una recuperación del «realismo natural del hombre común».

AUSTIN *VERSUS* LA REFUTACIÓN TRADICIONAL DEL «REALISMO INGENUO»

Pero, ¿podemos considerar al realismo natural como una posición sostenible? Los argumentos ensayados repetidamente por los epistemólogos, desde el siglo XVII hasta *Los problemas de la filosofía* de Russell y aún después, ¿no han bloqueado acaso efectivamente la posibilidad de cualquier resurgimiento de lo que se me enseñó a llamar «realismo ingenuo» en mis años de estudiante? Repasar siquiera brevemente los diagnósticos y discusiones de aquellos cuatro filósofos llevaría una serie de conferencias mucho más largas que éstas. Además, a pesar de su llamativa convergencia parcial con respecto a

la filosofía de la percepción, en otros aspectos sus respectivos programas son marcadamente diferentes. La discusión de James[11] se plantea en el contexto de una gran metafísica de la «experiencia pura», la discusión de Husserl[12] se da en el contexto de un gran proyecto de una fenomenología pura (y eso incluye la importante idea de que las «cualidades primarias» de la física no son un conjunto de «propiedades» que hemos descubierto como estando en las cosas, sino un conjunto de *abstracciones idealizadas*),[13] la discusión de Austin se da en el contexto de un ambicioso proyecto de tratar de convencer al mundo filosófico de la importancia de un cuidadoso examen de los modos en que los conceptos se despliegan efectivamente en el lenguaje ordinario (así como en la filosofía); y la discusión de Wittgenstein se plantea en el contexto de una profunda reflexión sobre la naturaleza y las fuentes de la perplejidad filosófica. Más aún, el paralelismo entre el pensamiento de Wittgenstein y el de los otros tres autores no llegó a captarse, en gran parte, porque el famoso argumento del lenguaje privado (que, según creo, está esparcido a lo largo de la parte I de las *Investigaciones filosóficas*), si bien es profundamente relevante para nuestro tema, ha sido mal interpretado. Primero como una defensa de alguna versión del conductismo y, más tarde,[14] como una negación de que nuestras afirmaciones epistémicas responden por una realidad independiente de la sanción o aprobación de la comunidad; una cantidad de malas lecturas demasiado grande y engorrosa como para repasarlas, en este momento, sin perder completamente nuestro hilo. En la tercera de estas conferencias volveré al tema de cómo interpretar a Wittgenstein acerca de estas cuestiones.[15] En consecuencia, me limitaré a decir unas pocas palabras acerca de uno o dos de los argumentos de Austin. Elegí

11. Véase *Essays in Radical Empiricism.*

12. Véase *La crisis de las ciencias europeas.*

13. Puesto así, tan brevemente, esto puede sonar a positivismo; pero la clave para leer la *Crisis* consiste en apreciar que no se trata de nada de eso. Compárese la observación de Wittgenstein (creo que está en las *Lectures on the Philosophy of Mathematics*) acerca de la importancia de recordar que las «partículas» de la física moderna no son pequeñas bolas de billar.

14. Estoy pensando en *Wittgenstein on Rules and Private Language* de Kripke, Nueva York, Cambridge, 1982.

15. Se sugiere al lector consultar los artículos reunidos en *Words and Life*, parte 4, «Essays after Wittgenstein».

Austin porque, de los cuatro filósofos mencionados, él es quien responde más cuidadosamente a cada uno de los argumentos tradicionales (de comienzos del período moderno) contra el «realismo ingenuo». En efecto, *Sentido y percepción* es uno de los clásicos de la filosofía analítica más injustamente ignorado, y les recomiendo especialmente a todos ustedes leerlo, o volver a leerlo con cuidado.

Como Austin señala, una estrategia empleada por los epistemólogos del período moderno y continuada en este siglo por Russell, Ayer, H. H. Price y otros, era comenzar «estableciendo» que hay «experiencias visuales» («experiencias auditivas», «experiencias táctiles», etc.) que no son verídicas. Para Descartes, los sueños eran un ejemplo especialmente convincente.

De alguna manera, los sueños fueron una feliz elección para los propósitos de Descartes. Pues, los ejemplos de ilusiones ordinarias (la vara en el agua que parece quebrada pero que en realidad es recta, la imagen en un espejo que se toma erróneamente por el objeto mismo), abundantes en los textos epistemológicos (incluyendo los del propio Descartes), son mucho menos convincentes como pruebas de que «lo que observamos es, por lo menos algunas veces, mental». Tales ejemplos muestran que la percepción no es infalible; pero la inferencia «la percepción no es infalible; en consecuencia, no puede ser directa» es una inferencia peculiar, y requiere claramente premisas intermedias que resultarán problemáticas. Después de todo, estoy percibiendo algo «allí fuera» cuando veo una vara en el agua (e incluso cuando veo una imagen en el espejo); sólo que aparece como otra cosa y por eso lo tomo *por* otra cosa. Si no tuviésemos la experiencia del sueño, también la alucinación debería parecer un ejemplo problemático de la «percepción de algo mental»; la mayoría de nosotros, gracias a Dios, nunca experimentamos alucinaciones. Y, si no fuera porque todos soñamos, yo me pregunto ¿qué *pensaríamos* de la gente que alucina? Alguien que obviamente no tiene una daga enfrente dice: «¡¿Es una daga lo que veo ante mí, con la empuñadura apuntándome? Esa es una conducta bastante extraña pero, ¿sugeriría, por sí misma, la idea de alguien que esté percibiendo «datos sensoriales»?

Sin embargo, todos soñamos; y cuando nuestros sueños son lo suficientemente vívidos y realistas, nos ofrecen un paradigma de una experiencia en la cual es *como si* estuviésemos viendo, u oyen-

do, o sintiendo, alguna cosa u otra, cuando en realidad nada de eso nos está presente físicamente como para verlo, oírlo o sentirlo. Como Austin señala, es verdad que normalmente los sueños no son «exactamente como» nuestras experiencias perceptivas cotidianas, y no sólo porque los acontecimientos del sueño son (comúnmente) «incoherentes»; como regla, la fenomenología misma de la experiencia del sueño es de algún modo diferente, y cuando decimos que alguna experiencia se «asemeja a un sueño», o que nuestro estado mental en alguna ocasión es «como un sueño», estamos diciendo que tal experiencia o tal estado mental es de alguna manera *diferente* de nuestra experiencia sensible normal o de un estado mental normal, diferente en un sentido que nos recuerda la «cualidad» del sueño.[16] Sin embargo, algunos sueños son mucho menos «semejantes al sueño» que otros, y a veces al despertar, por un momento, nos preguntamos confundidos si aún estamos soñando. Si alguien afirma haber tenido un sueño que fue «tan real que era exactamente como estar en tal y tal lugar», no podríamos, después de todo, rechazar su descripción *a priori*. Y estas consideraciones no son solamente consideraciones que mueven a los filósofos. La pregunta «¿Es acaso todo un sueño?» es antigua, y ha fascinado también a los artistas. La célebre frase «La vida es sueño y los sueños, sueños son» de Calderón* es una expresión que casi todo hablante del español ha conocido a lo largo de los siglos.

Pero supongamos que alguien, llámese Helena, tiene la experiencia de un sueño que le parece tan real como si estuviese realmente en un lugar determinado. Pero un lugar en el que aquella persona nunca había estado, digamos, frente al Taj Mahal (quizás esto sea imposible, pero supongamos que sea posible). El epistemólogo de la tradición de los datos sensoriales argumenta así: «Helena está claramente experimentando *algo*, lo que está experimentando

16. Se me ha dicho que aquellos que han tenido alucinaciones y más tarde vuelven a recuperar su equilibrio mental, informan que la «cualidad» de las alucinaciones no es, de ningún modo, como la percepción cotidiana. Esto es algo que, conjetura Austin, bien podría ser el caso. Nótese, sin embargo, que Austin no niega completamente la posibilidad lógica de que una experiencia de sueño o una alucinación puedan ser «cualitativamente» indistinguibles de una experiencia de vigilia.

* Esta última frase aparece en castellano en el original. La referencia a esta frase célebre procede, por supuesto, de nuestro gran clásico Calderón de la Barca. (*N. de la t.*)

no es, por cierto, el Taj Mahal (que está a miles de millas de distancia) ni, en efecto, ningún objeto físico (sus ojos están cerrados y su almohada está sobre su cabeza). En consecuencia, lo que ella está experimentando es algo mental. Por lo tanto, el objeto inmediato de una percepción es, por lo menos *algunas* veces, algo mental».

Para continuar, imaginemos que un año después Helena tiene «exactamente la misma experiencia visual», pero en realidad está en la India y está mirando el Taj Mahal. «Habíamos acordado que lo que Helena percibió mientras soñaba era algo mental» continúa el epistemólogo de los datos sensoriales. «¿No es acaso implausible, por lo menos, que cosas de naturaleza tan distinta como un edificio físico y datos sensoriales que son mentales puedan parecer exactamente iguales? ¿No deberíamos concluir que, en la segunda ocasión, ella también está percibiendo inmediatamente datos sensoriales, es decir, entidades mentales; en efecto, los mismos datos sensoriales que había percibido en la primera ocasión, pero con la importante diferencia de que en la segunda ocasión son realmente causados (en la forma apropiada para un caso de percepción visual) por el Taj Majal, y en la primera ocasión no? En la segunda ocasión ella percibió el Taj Majal indirectamente, mientras que, en el primer caso, ni siquiera lo estaba percibiendo indirectamente. Lo único que percibió inmediatamente, en ambas ocasiones, fueron sus datos sensoriales.»

Austin dedica un capítulo maravilloso (cap. V) de *Sentido y percepción* a señalar todos los problemas que suscita este «argumento». Para comenzar, se asume gratuitamente que el que sueña está percibiendo *algo*. Si no se están percibiendo objetos físicos, entonces, deben de estarse percibiendo (o experimentando) objetos de algún otro tipo. Después está el presupuesto de que todo aquello que no es físico tiene que ser «mental» (Russell y Moore, aunque aceptaron el resto del argumento, cuestionaron esto último). Aparte de esto, está también el extraño uso de «directo» e «indirecto» (ver un objeto que está delante se entiende como ver su imagen sobre una pantalla de televisor interior). Además está la suposición de que las experiencias de la vigilia y del sueño son «cualitativamente indistinguibles» entre sí. Y para finalizar, aún si concediéramos esta última suposición, se afirma, además, sin ningún tipo de base, que objetos de «naturaleza» totalmente diferente no pueden *aparecer* como realmente similares. En efecto, tanto James como Austin argumentan

que, aún si los casos de sueño e ilusión *fuesen* percepciones de algo no físico, y si la experiencia de alguien que sueña *fuese* casi tal cual como una «experiencia verídica» de, digamos, el Memorial Hall de Harvard (uno de los ejemplos favoritos de James), simplemente no hay ningún argumento para mostrar que el objeto de la experiencia verídica no puede *ser* el Memorial Hall mismo.[17]

UNA POSIBLE CONTRARRÉPLICA

En un principio, las doctrinas de las ideas sensoriales o datos de los sentidos fueron concebidas como descripciones filosóficamente sofisticadas de la experiencia sensible ordinaria. En este siglo, a medida que se atacó a esas doctrinas por considerarlas descripciones *erradas* de la experiencia, la teoría de los datos sensibles se invocó a veces, no ya como una mera descripción de la experiencia sensible, sino como la mejor explicación disponible de una variedad de hechos bien conocidos acerca de la percepción.[18] Lo que quiero considerar por un momento es si podemos realmente encontrar algún tipo de explicación en esas teorías; una vez que abandonamos la idea de que tales teorías pueden justificarse reflexionando sobre los hechos provistos por la mera introspección.

17. Estoy usando «no físico», en conexión con la metafísica y epistemología de la primera mitad de este siglo, para cubrir tanto la teoría según la cual los objetos «postulados» de «experiencias no verídicas» («los datos sensoriales» en la terminología de Moore y Russell) son «mentales», como la teoría de acuerdo a la cual aquellos son «neutrales» (tales objetos, en algunos casos «no verídicos», no forman parte de nada físico, aunque en otros casos sí). Para una discusión de la concepción de James, véase mi «James's Theory of Perception» en *Realism with a Human Face*. Si bien James piensa que algunos fragmentos de «experiencia pura» están involucrados en el imaginar, soñar, etc., no piensa aparentemente, que nuestra relación con ellos sea necesariamente la de la *percepción*. Dado el hecho de que él sostiene una «teoría de la mente como un haz», piensa que esos fragmentos de experiencia pura son, más bien, parte de nuestra mente. Austin no piensa que parecer percibir algo físico sea realmente estar en relación con algo, ya sea mental, ya sea neutral. Él niega simplemente que *parecer percibir* objetos de una clase (digamos, «bienes secos de tamaño mediano»), deba ser percibir realmente (o estar en alguna otra clase de relación cognitiva con) objetos de alguna otra clase («datos sensoriales»).

18. Véase Hans Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago, Chicago University Press, 1938, quien identifica los datos sensoriales con estados cerebrales; como también la respuesta a *Sentido y percepción* de R. J. Hirst, «A Critical Study of *Sense and Sensibilia*» en *A Symposium on J. L. Austin*, K. T. Fann (comp.), Nueva York, Routledge, 1969.

Considérese a un epistémologo de los datos sensoriales que intenta la siguiente contrarréplica a Austin: «Es cierto que no es *deductivamente* inconsistente mantener que, en algunos casos, percibimos inmediatamente partes y/o propiedades de cosas materiales, mientras que en otros casos, por ejemplo, soñando, percibimos cosas subjetivas (llámeseles «datos sensoriales», sin prejuzgar acerca de la cuestión de su naturaleza metafísica última).[19] Pero, nosotros, los epistemólogos de los datos sensoriales, no afirmamos que nuestro argumento pretende llegar a ser una prueba *deductiva*. En efecto, si considera los pasajes que Austin cita de Ayer y Price verá que se evita hacer esa afirmación tan tajante. Usted mismo, al parafrasear el argumento, empleó las palabras «no es implausible, por lo menos», que no son palabras que se empleen en un argumento deductivo».

(Hago una pausa para observar lo siguiente: una vez que el epistemólogo de los datos sensoriales admite que la afirmación de que percibimos datos sensoriales inmediatamente y sólo datos sensoriales no está deductivamente asegurada, se abandona la tesis de que nuestros datos sensoriales es lo único que conocemos de modo *no inferencial*. Esto no excluye, por supuesto, a las versiones «coherentistas» de la epistemología tradicional, pero difícilmente admite proyectos fundacionalistas estrictos.)

«El problema con la posición que James y Austin sostienen como alternativa a la nuestra», continúa mi representante imaginario de la epistemología de los datos sensoriales, «es que falla abiertamente al explicar por qué le *parecería* al que sueña, digamos, Helena, en el caso de su ejemplo, que está realmente viendo el Taj Majal. Aún si Austin tuviese razón, y la cualidad de la experiencia del sueño no fuese exactamente la misma que la de su experiencia verídica posterior, es obvio que sigue sin explicación por qué la cualidad de las dos experiencias debería incluso parecer *similar*. La hipótesis de que en ambos casos los mismos (o por lo menos similares) datos sensoriales son percibidos inmediatamente, *explica* por qué las experiencias son similares.»

19. Nótese que, como una concesión parcial a Austin, mi epistemólogo de los datos sensoriales pasó de hablar de percibir «directamente», a hablar de percibir «inmediatamente». (Sobre este uso de «directamente» véase *Sense and Sensibilia*, págs. 14-19). En efecto, al no hablar de los datos sensoriales como «mentales», mi imaginario epistemólogo de los datos sensoriales ha hecho ya algunas concesiones ulteriores a Austin y a James.

Sin embargo, nótese cuán peculiar es la «explicación» sugerida. Consideremos, en primer lugar, su versión no materialista. Después de todo, no es que el epistemólogo «cartesiano» tenga un mecanismo que ofrecer para explicar *cómo* los sucesos en el cerebro producen «datos sensoriales» o cómo la mente «observa inmediatamente» los objetos postulados. En efecto, no había siquiera acuerdo entre los epistemólogos de los datos sensoriales (quienes no compartían la versión materialista) sobre si los «datos sensoriales» son *partes* de las mentes individuales (como en la concepción de Hume), o si pertenecen de algún modo a las mentes sin ser partes de ellas (nótese el giro posesivo en la expresión cuando Berkeley habla de «espíritus y *sus* ideas»), o si son cualidades o particulares (Goodman[20] incluso piensa que las cualidades *son* particulares). Y hay desacuerdo, aún en el siglo XX, sobre si el mismo dato sensorial puede ser «percibido inmediatamente» por más de una mente, o incluso si se puede concebir que algún dato sensorial llegue a existir sin ser percibido. Como «explicación» del hecho de que, cuando dormía, a Helena le parecía estar realmente viendo el Taj Majal, la versión no materialista de la teoría de los datos sensoriales no lleva a ningún lado. La explicación comienza con un hecho familiar, el hecho de que cuando estoy soñando es como si estuviese viendo esto o aquello. Pero ofrece una «explicación» en términos de procesos y entidades abiertamente misteriosas; una explicación que carece de detalles en todos los puntos cruciales y que además carece de toda posibilidad de verificación. Una «explicación» tal no llegaría siquiera a ser considerada *inteligible* en las ciencias naturales serias.[21] Por supuesto, si la afirmación de que «Helena tuvo datos sensoriales cualitativamente

20. *The Structure of Appearance*, Dortrecht, Reidel, 1977.

21. Quizá sea ésta la razón por la que la mayoría de los epistemólogos tradicionales de los datos sensoriales no hicieron explícitamente la contrarréplica que les he atribuido más arriba. Sin embargo, al explorar las opciones abiertas a tales teóricos, el apelar a lo que es plausible/implausible en un momento crucial del argumento concede implícitamente que se supone que la teoría es una hipótesis explicativa. La línea más común era afirmar que somos «conscientes en forma inmediata» de que cuando soñamos somos conscientes de *algo;* esto es, afirmar que el *análisis de la experiencia del soñar* (del *imaginar, alucinar* y del *tener una ilusión, etc.*) *según la forma:* sujeto que percibe —relación de conciencia inmediata— objeto u objetos, *es una certeza de experiencia, así como el hecho de que cuando soñamos nos parece estar viendo objetos reales.* Pero esto es simplemente un error. Negar que haya objetos de los cuales soy realmente consciente (o que

idénticos en las dos ocasiones», no es nada más que una nueva paráfrasis filosófica para decir lo mismo que «A Helena le parecía, mientras soñaba, como si estuviese viendo exactamente lo que vería más tarde cuando realmente vio el Taj Majal», entonces (aparte del problema de decidir si ver algo en un sueño y verlo realmente es, en efecto, «cualitativamente» indistinguible), la afirmación es perfectamente inteligible. Sin embargo, reformular un hecho, por más que sea en una jerga especial, no puede pretender ser una *explicación* de tal hecho.

LA FALTA DE CONTENIDO DE LA «TEORÍA DE LA IDENTIDAD»

Si bien es cierto que la teoría de los datos sensoriales ha caído en descrédito, los supuestos de los que parte sí están todavía muy en voga. Estos incluyen el supuesto de que hay un ámbito autocontenido de experiencias o fenómenos mentales; que estos fenómenos tienen lugar en la mente o el cerebro; que el escenario de este drama es la cabeza humana; y, para finalizar, que la percepción involucra una relación cognitiva especial con ciertas experiencias «interiores», tanto como la existencia de «cadenas causales del tipo apropiado» que conectan esas experiencias con los objetos «exteriores».

Como he observado ya repetidas veces, el cartesianismo *cum* materialismo, una versión materialista de la metafísica y epistemología realista moderna, se remonta casi hasta el cartesianismo mismo (pensemos en Denis Diderot y La Mettrie); sin embargo, la «teoría de la identidad», según la cual las sensaciones y los pensamientos no son más que procesos cerebrales, no se convirtió en un tema de discusión importante hasta la segunda mitad del siglo XX. El pasaje sobre la naturaleza de las *qualia* extraído de mi *Reason, Truth and His-*

«percibo inmediatamente») cuando sueño, no es negar que me parezca ser consciente de objetos, no de datos sensoriales, sino de personas, lugares, etc. Nótese que en el lenguaje ordinario sería perfectamente correcto decir «No era consciente de nada. Estaba profundamente dormido», aún si recordara haber soñado. Y también lo sería decir «En el sueño, de repente tomé conciencia de que el edificio estaba temblando». De la misma manera que hablar de «personajes ficticios» no significa que haya realmente objetos tales como «personajes ficticios» (aunque algunos «ontologistas» afirman que sí los hay), el hecho que hablemos de objetos de los cuales somos conscientes en nuestros sueños no significa que haya realmente objetos de los cuales somos conscientes.

tory que cité en mi primera conferencia, se escribió cuando yo aún suscribía a aquella teoría. Ahora bien, ¿la «teoría de la identidad» puede evitar las objeciones a la concepción de los datos sensoriales que acabamos de revisar?

Si los datos sensoriales (*qualia*) son, en sí mismos, eventos en el cerebro, en vez de efectos inmateriales de eventos cerebrales, entonces el problema de entender cómo un evento material en el cerebro puede causar un evento inmaterial en la mente, se evita ciertamente. Pero, el segundo de los problemas que acabo de mencionar, el problema de entender cómo esas *qualia* pueden ser supuestamente *observadas*, es decir, cómo llegamos a ser *conscientes* de ellas, no puede evitarse tan simplemente. En *La modularidad de la mente*, Fodor[22] denomina *apariencias* a los *outputs* de sus hipotéticos «módulos de percepción». Esto supone que cuando uno de esos patrones hipotéticos de reconocimiento produce *outputs*, el evento es *ipso facto* un evento consciente; pero esto es difícil de digerir. Si decimos, por ejemplo, que los módulos de las «apariencias» visuales están en la corteza visual, que es donde se supone hipotéticamente que deben estar, chocamos con el hecho de que partes de la corteza visual (las partes relevantes a un lado del campo visual) pueden ser *disociadas* de los «centros del lenguaje». ¿Deberíamos decir en tal caso —ya sea un caso de «ceguera», o un caso de «cerebro dividido»— que hay *datos visuales («apariencias») de los cuales la persona no es consciente*? ¿Y qué sucedería, si nuestra tecnología avanzase hasta el punto de que fuera posible extirpar del cerebro el «módulo» involucrado en el reconocimiento visual de, digamos, sillas, manteniéndolo vivo y en funcionamiento en una cubeta (en respuesta a estímulos provistos por un ordenador)? ¿Se tendrían, en ese caso, «datos sensoriales de sillas», sin una *persona* que sea capaz de experimentar esos datos sensoriales? Si puede haber «datos sensoriales» (o «apariencias») en un grupo pequeño de neuronas, ¿por qué no hablar entonces de los «datos sensoriales» de un *termostato*? Este camino nos lleva a tales locuras sin sentido.

Por otra parte, la búsqueda en el cerebro de una «neurona matriz» —un punto en el cual los mensajes de la corteza visual son *transformados* en «datos sensoriales» o *qualia* cuando llegan *allí*— no nos

22. Madrid, Morata, 1986.

ofrece ninguna salida. Los cerebros tienen centros de lenguaje, áreas para tipos diferentes de memoria, etc., pero no tienen centros de conciencia. (Si le quedara alguna duda, los datos bellamente presentados por Daniel Dennett en su *La conciencia explicada*[23] deberían convencerlo. Sospecho que dado que la conciencia y la referencia no pueden ser identificadas con una función específica del cerebro [respectivamente con una función física específica] Dennett no tiene más remedio que negar tanto la conciencia subjetiva como la referencia objetiva. Encontramos aquí otra instancia del fenómeno de *recoil* en filosofía, ilustrado esta vez en la búsqueda de refugio en la «ausencia de toda fenomenología» como alternativa al dualismo cartesiano.)

El hecho es que la «percepción inmediata» de un dato sensorial sigue siendo un proceso completamente inexplicado. Y es así un problema que sobrevive todavía en la versión materialista de la teoría. Sin embargo, pienso que hay un problema aún más serio con la teoría de la identidad, y es el que atañe, en este contexto, al sentido mismo de la noción de «identidad».

En la década de los cincuenta un argumento muy difundido contra la teoría de la identidad decía que los datos sensoriales (el ejemplo típico era un dato visual de tipo homogéneo, digamos la apariencia de una parte extensa de cielo azul) y los procesos neurológicos tienen una «textura» muy diferente. Los procesos del sistema nervioso son discontinuos y tienen varias partes diferentes de varios tipos diferentes, mientras que el dato visual azul-cielo es realmente uniforme, sin ninguna clase de diferenciación. No tiene sentido, se argumentaba entonces, decir de dos cosas tan diferentes que son «idénticas».

Este «argumento de la textura» contra la identificación de los «datos sensoriales» (para los fines del argumento, supongamos su existencia) con los estados del cerebro era un mal argumento, pero puede verse como una buena «fuente de intuiciones». Tomarlo en consideración nos lleva a la siguiente pregunta: Si afirmamos que un dato sensorial y un estado del cerebro son «idénticos», ¿de qué clase de «identidad» estamos hablando? Si la identidad es *sui generis,* y la «correlación» que postula la teoría del «paralelismo psicológico» es igualmente *sui generis*, en ese caso, se sigue que es una ilusión

23. Barcelona, Paidós, 1995.

creer que la «identidad», por un lado, y el «paralelismo», por otro lado, son dos alternativas mutuamente excluyentes (parecería que llegan a lo mismo en diferentes términos).

Las dos propuestas actualmente más populares que tratan de darle sentido a la noción de «identidad», un requisito para la teoría de que las experiencias sensoriales son idénticas a los procesos del cerebro, son: (1) la «identidad» es la identidad en el sentido de identificación teórica; (2) la «identidad» es «identidad de instancias anómalas». Consideremos brevemente cada una de estas alternativas.

(1) *La «identidad» es la identidad de la identificación teórica* (compare: «la luz es idéntica a una radiación electromagnética de un cierto tipo»). Esta es la alternativa que yo había favorecido en *Razón, verdad e historia.*[24] Allí distinguía entre dos nociones de lo que he estado llamando «datos sensoriales» (en ese contexto me refería a ellos como *qualia*): una noción funcional (tener un «dato sensorial azul», en este sentido, sería tener el tipo de datos sensoriales que se tienen normalmente cuando se ve algo que —de acuerdo a criterios públicos— es azul), y una noción «cualitativa» (tener un «dato sensorial azul», en este sentido, sería tener una «cualidad» que yo asocio a título particular con la palabra «azul», una cualidad que puede ser, como puede *no* ser la misma que usted asocia con esa misma palabra).[25] En ese momento reconocí que me atraía el punto de vista de que los «datos sensoriales» eran simplemente estados del cerebro. De acuerdo a esta posición, cuando agrupamos datos sensoriales sobre la base de sus características funcionales, usamos la noción funcional (tal que, en este caso, hablamos de estados del cerebro caracterizados mediante el modelo del ordenador), y cuando los agrupamos sobre la base de lo que nos parece son sus propiedades cualitativas, los estamos agrupando sobre la base de ciertas caracte-

24. Con anterioridad a esta obra, en una serie de ensayos «funcionalistas», comenzando con «Minds and Machines», en *Mind, Language and Reality*, yo había usado la idea de «identidad teórica» para sostener mi propuesta de identificación de las actitudes proposicionales con estados computacionales del cerebro. En mi «To Functionalism and Back Again», impreso en *A Companion to the Philosophy of Mind*, Samuel Guttenplan (comp.), Cambridge, Blackwell, 1995, se encuentra una consideración de mi historia como filósofo de la mente.

25. La posición a favor de la cual quiero argumentar aquí rechaza, por supuesto, esta dicotomía desde el comienzo.

rísticas neurológicas (aunque, en el sentido ordinario, no nos parece que es eso lo que estamos haciendo).

Esta alternativa presupone (como es el caso con varias versiones de la teoría de la identidad) que los términos para los «datos sensoriales» (o *qualia*) pertenecen a una teoría científica o potencialmente científica que puede ser «reducida» a la física, o a la física *cum* ciencia computacional, con la ayuda de dichas «identificaciones teóricas».

Sin embargo, no está claro que haya una *teoría* de los «datos sensoriales» (en cualquiera de los dos sentidos). Si suponemos que cuando la gente ordinariamente habla de «ver», «soñar», etc., está describiendo sus «sensaciones» (un término del lenguaje ordinario cuyo uso ha sido fuertemente influenciado por la filosofía moderna), y equiparamos «sensaciones» con «datos sensoriales», entonces podríamos considerar nuestras creencias ordinarias respecto al ver, soñar, imaginar, alucinar, y al «parecerse» algunas cosas entre sí, etc., como una «teoría» rudimentaria de los datos sensoriales. Pero pretender destacar el supuesto sentido especial «cualitativo» del «dato sensorial» parece más propio de la especulación filosófica fantástica que parte de una teoría que debería, se supone, ofrecer explicaciones y predicciones. Sin embargo, concedamos, por un momento, el supuesto muy cuestionable de que *se le pueda* dar forma, de algún modo, a tal teoría, y que haya una continuidad entre ella y el conjunto de nuestras creencias psicológicas ordinarias (de lo contrario es difícil imaginarnos qué forma podría adoptar tal teoría). Concedidos todos estos supuestos, quiero preguntar entonces si podemos darle algún sentido a la noción de «identidad» en cuestión, por medio de la noción de identificación teórica.

Ahora bien, la red de nuestras creencias psicológicas ordinarias contiene —en realidad consiste principalmente en— nociones intencionales y actitudes proposicionales. (Un ejemplo de la conexión entre los conceptos de «sensación» y las actitudes proposiciones: «Cuando tengo la experiencia visual de ver un prado verde, creo normalmente que estoy viendo un prado verde».) Pero la propuesta de «reducir» una noción perteneciente a una ciencia —digamos, la óptica— a otra noción en una ciencia diferente —digamos, la física— por medio de una «identificación teórica» depende, para que sea exitosa, de la posibilidad de mostrar que la verdad aproximada

de las leyes de la primera ciencia puede ser *derivada* de las leyes de la otra (la más «básica») con ayuda del sistema de identificaciones teóricas propuesto, el sistema al cual pertenece la identificación propuesta (digamos, «la luz es radiación magnética de tal y tal longitud de ondas»).[26] A fin de reducir el término «luz», por ejemplo, debemos reducir asimismo los términos del discurso acerca de sombras, penumbras, reflejo, refracción, etc. De modo similar, si este modelo de «identificación teórica» se aplica al discurso de los datos sensoriales tiene que ser posible reducir los conceptos que aparecen en las leyes que conciernen a los datos sensoriales (es decir, leyes que involucran «sensaciones»); reducir, por ejemplo, los términos que hablan de las *apariencias* de una sensación. Pero cuando un término funciona realmente como parte de una teoría, es indispensable reducir la teoría para poder mostrar que el término mismo es reducible. Si el discurso intencional y el de los datos sensoriales están tan estrechamente vinculados como el discurso intencional y nuestro discurso ordinario acerca de lo que vemos y de lo que pensamos que vemos, entonces el éxito del proyecto de reducir el discurso de las *qualia* (suponiendo que exista dicho cuerpo de discurso a reducir) presupone el éxito del proyecto de reducir el discurso intencional a los términos de la física *cum* términos de la teoría computacional.

En años recientes, he consagrado una buena cantidad de mis escritos[27] a mostrar que un proyecto tal no es, en realidad, el proyecto propiamente científico que pretende ser y como podría parecer en un primer momento, sino que es una quimera. Tal proyecto adopta dos formas. La forma más sencilla supone identificar simplemente la intencionalidad de nuestros pensamientos (donde éstos se conciben como una especie de *escritura* interior) con la *covariación causal* de aquello de lo que tratan, por lo menos en los casos básicos. Creo que Barry Loewer y yo[28] hemos mostrado en diferentes publicaciones que todos los intentos de desarrollar esta idea están sujetos a contraejemplos desastrosos. La forma más compleja del proyecto era

26. Para una formulación más precisa, véase mi *Representation and Reality*, págs. 76-80.

27. Véase *Representation and Reality*, *Renewing Philosophy*, «To Funcionalism and Back Again», y *Words and Life*, Caps. 21-24.

28. *Renewing Philosophy*, Cap. 3; y Loewer, «From Information to Intentionality», *Synthese*, LXX, 2, febrero de 1987, págs. 287-316.

mi propia idea de «funcionalismo». Esa idea recurría a la noción de identidad teórica que se acaba de explicar, y se proponía buscar estados computacionales que pudiesen ser identificados con nuestras diversas actitudes proposicionales. En efecto, al comienzo yo contaba con que la noción requerida de un estado computacional *ya había sido precisada por los formalismos preexistentes para la teoría de la computación, por ejemplo, el formalismo de Turing o la teoría de los autómatas*. Cuando se hizo evidente que las propiedades formales de esos estados son bastante diferentes de las propiedades formales de los estados psicológicos,[29] la idea original del funcionalismo fue transformada rápidamente apelando a la idea de una «teoría psicológica ideal». Pero esta «teoría psicológica ideal» se concibió como poseedora de las mismas propiedades que poseen los formalismos de la teoría de la computación.

Un formalismo para la teoría de la computación *define implícitamente* cada uno de los estados computacionales por medio de la totalidad de sus relaciones computacionales (por ejemplo, relaciones de sucesión, o de sucesión probabilista) con todos los demás estados del sistema dado. En otras palabras, el conjunto total de estados computacionales de un sistema dado se *define implícitamente en forma simultánea*; y las definiciones implícitas *individualizan* cada uno de los estados, en el sentido de distinguir cada uno de ellos de todos los demás estados. Pero ninguna teoría psicológica individualiza ni «define implícitamente» sus estados en este sentido. Es así como el funcionalismo llegó a proponer una concepción muy extraña de lo que pretendía ser una «teoría psicológica ideal». Ninguna teoría psicológica pretendió jamás, en realidad, proponer un conjunto de leyes que distingan entre, digamos, el estado de estar celoso por la actitud de Desdémona hacia Cassio de cualquier otra actitud proposicional, ya sea real o posible. Y, sin embargo, esto es exactamente lo que se seguiría de la identificación de esa actitud proposicional con un «estado computacional». Es decir que el funcionalismo aportaba al estudio de la mente fuertes supuestos acerca de la forma que una teoría psicológica realmente científica debería adoptar.

29. Véase mi «The Nature of Mental States», en *Mind, Language and Reality*, para las razones por las cuales llegué a cambiar mi posición, y para ver cómo los cambios resultantes afectaron mi concepción del funcionalismo.

No tenemos ninguna razón para pensar que la idea de una teoría psicológica tal (hoy se hace referencia a ella, con frecuencia, como «semántica de roles conceptuales») sea algo más que una utopía. Y no hay ninguna razón que nos pueda hacer pensar lo contrario. En general, podemos especular libremente sobre posibilidades científicas que no seamos capaces de comprender todavía, en el presente, pero yo he llegado a ver que la posibilidad de una «teoría psicológica ideal» de ese tipo no es más que un «no sé qué». Nadie tiene ni la más remota idea acerca de la construcción de una teoría tal. Ni tampoco podemos concebir cómo sería esa teoría en sus detalles. Actualmente se oye mucho hablar de la «ciencia cognitiva», pero tenemos que distinguir muy bien entre promover una teoría científica, o hacer florecer una disciplina científica con preguntas bien definidas, y expresar deseos plenos de promesas de una posible teoría para cuya realización no tenemos ninguna concepción, ni siquiera en principio. Si tengo razón en esto, la idea de una reducción teórica en este caso particular —la reducción del cuerpo entero de la psicología, implícito en nuestras prácticas ordinarias de atribución de estados mentales, a la física *cum* ciencia de la computación— no tiene ningún contenido claro. No se puede precisar la noción de «identidad» de los «datos sensoriales» con «estados del cerebro caracterizados funcionalmente» con el auxilio del concepto de reducción de una teoría a otra sin tener una idea clara de la teoría *a la cual va a realizarse la supuesta reducción de la primera teoría* (y teniendo sólo una idea muy problemática *acerca de la teoría que queremos supuestamente reducir*).

Esta objeción me parece decisiva, si nuestra noción de «dato sensorial» es la supuesta noción «funcional». ¿Pero, qué pasa con el supuesto sentido «cualitativo», el sentido según el cual los datos sensoriales se caracterizan supuestamente como físicos?

Sabemos, en ese caso, *a* qué teoría estaríamos reduciendo supuestamente ese discurso, es decir, a la física y química del cerebro. Pero una vez más, la pregunta aquí es, *¿cuál es la «teoría» que supuestamente vamos a reducir?* Considere, sólo por un momento, los supuestos «datos sensoriales de la visión». Si todo lo que tenemos que reducir son las relaciones entre los colores, en ese caso hay varias posibilidades. En efecto, hay relaciones entre los procesos en el *ojo* que se corresponden exactamente a todas las relaciones entre los

colores que podemos detectar,[30] y sin lugar a dudas, también existen dichas relaciones entre varios procesos en la corteza visual (los «módulos de percepción» de Fodor). Sin embargo, no identificaríamos los datos sensoriales con procesos en el ojo, simplemente porque se pueden tener sensaciones de color aún después de haber perdido los ojos. Esto sugiere una condición restrictiva para toda concepción «cualitativa» de los datos sensoriales, esto es, que incluya el hecho de que somos *conscientes* de tales datos. ¿Pero es acaso plausible que seamos capaces de reducir «leyes» (hipotéticas) que incluyen la noción de *conciencia* sin comprometernos a «reducir» las actitudes proposicionales? El concepto de conciencia (el concepto que es, por cierto, relevante para la *epistemología*) es el concepto de *disponibilidad para el pensamiento.* Una vez más, parece que no tenemos idea de aquéllo de lo que estamos hablando cuando decimos que queremos «reducir» tal teoría. Y, si lo supiésemos, la teoría incluiría una parte sustantiva de nuestro discurso de actitudes proposicionales. Pero esta última no puede ser reducida a la física y a la química del cerebro por varias razones —entre otras las ahora ya familiares razones «externalistas»—: el contenido de nuestras actitudes proposicionales depende de lo que está fuera del organismo (pero presente en el entorno del organismo); las cuestiones familiares de realizabilidad variable, etc.[31] En síntesis, las nociones de «reducción de teorías» y de «identificación teórica» carecen de todo contenido real en el presente contexto.

(2) Quiero considerar ahora la segunda propuesta que trata de dar sentido a la noción de «identidad» presupuesta por la teoría de la identidad mente/cerebro, a saber, *la identidad es la davidsoniana «identidad de las instancias anómalas».*[32] Las identificaciones teóricas —por ejemplo, la luz es radiación electromagnética de tal y tal longitud de ondas— identifican todos los eventos que caen bajo una descripción particular (eventos de un «tipo») con eventos que caen bajo otra descripción (eventos de otro «tipo»). Como yo mismo aca-

30. Jerry Lettvit desarrolló una teoría de la percepción visual muy interesante, según la cual gran parte de la computación tiene lugar en el ojo humano (!) y no propiamente en el cerebro.

31. En *Representation and Reality* argumenté que tal contenido depende de lo que hay en el entorno del organismo («externalismo semántico»).

32. Véase Davidson, *Essays on Actions and Events*, Nueva York, Oxford, 1980.

bo de argumentar, Davidson tampoco cree que haya identidades «tipo-tipo» que puedan establecerse entre los eventos que caen bajo una descripción psicológica y los eventos que caen bajo una descripción física. Afirma, sin embargo, que cada evento individual de alguien pensando tal cosa o experimentando tal otra, es «idéntico» a algún evento físico particular.[33] En la jerga de Davidson, cada «instancia» de un evento mental es idéntica con una «instancia» de un evento físico.

El criterio de Davidson para esta especie de identidad es: *Dos eventos son lo mismo si tienen las mismas causas y los mismos efectos.* Pero este criterio es irremediablemente circular (como Quine[34] ha señalado). El punto que destaca Quine es que, para decir que la «instancia del evento A» *tiene* los mismos efectos (o las mismas causas) que la «instancia del evento B», hay que saber si ellos son *idénticos* o no. Luego, el criterio de Davidson es «un círculo vicioso».

Quine está en lo correcto, y para comprenderlo imagine que queremos decidir si la excitación de un pequeño grupo de neuronas —uno de los «módulos» de Fodor— es o no una «instancia idéntica» a una «experiencia de azul». La excitación de un grupo de neuronas tendrá varios efectos a los que comúnmente no consideraríamos como efectos de mi experiencia del azul, como por ejemplo, la excitación de otras neuronas. Si la experiencia del azul es idéntica a la excitación de un grupo de neuronas, entonces aquellas otras excitaciones serán «efectos de la experiencia del azul»; por otra parte, si la experiencia de azul es idéntica a la actividad de una gran parte del cerebro, incluyendo las otras neuronas en cuestión, entonces aquellos otros eventos de excitación formarán *parte* del evento de «la experiencia del azul» y no serán *efectos* de él. Empleando el criterio de Davidson no hay manera de decidir qué grupo de eventos neurona-

33. Para una discusión de este aspecto negativo en la posición de Davidson, véase mi «Computational Psychology and Interpretation Theory», en *Realism and Reason*, y mi «Information and the Mental», en *Essays on Truth and Interpretation*, E. Lepore (comp.), Cambridge, Blackwell, 1986.

34. Véase Quine, «Events and Reification», en *Action and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* E. Lepore (comp.), Cambridge, Blackwell, 1986, págs. 161-171; y Davidson, «Reply to Quine on Events» (en el cual Davidson acepta que Quine está en lo correcto), págs. 172-176.

les es idéntico a «la experiencia del azul». Lo que nos queda es una especie de «identidad» *sui generis* que carece de criterio.[35]

Gran parte del poder de atracción que la «teoría de la identidad» siempre ha ejercido surge del miedo a ser impulsado al supuesto cuerno opuesto de un dilema de aparente plausibilidad. El dilema de que, o bien tenemos que optar por alguna forma de la teoría de la identidad (o, tal vez, de materialismo eliminativo), o sino estamos obligados a volver a los viejos y oscuros días del dualismo. Pero el abandonar la «teoría de la identidad» ¿nos compromete a volver al dualismo? En absoluto. La forma de salir del dilema que me gustaría proponer exige una apreciación del hecho de que las experiencias sensoriales no son afecciones pasivas de un objeto llamado «mente», sino que son (en su mayor parte) experiencias que los seres vivos tienen de aspectos del mundo. El discurso acerca de la mente no es un discurso acerca de una parte inmaterial de nosotros. Es, más bien, un modo de describir el ejercicio de las capacidades que poseemos, capacidades que dependen de las actividades de nuestros cerebros y de todas nuestras diversas transacciones con el medio. Pero éstas no tienen que ser explicadas reductivamente usando el vocabulario de la física o de la biología, o incluso el vocabulario de la ciencia computacional.[36] Propongo volver a ordenar nuestra imagen metafísica, aceptando una pluralidad de recursos conceptuales de vocabularios diferentes y mutuamente no reductibles (una aceptación que es inevitable en la práctica, más allá de nuestras fantasías monistas), junto a un retorno, no al dualismo, sino al «realismo natural del hombre común».

LOS ARGUMENTOS DE LA RELATIVIDAD DE LA PERCEPCIÓN

El debate acerca de la necesidad de postular «datos sensoriales» que acabamos de revisar, se centraba en el argumento —como fue

35. En la respuesta citada en la nota anterior, Davidson tiende a aceptar la sugerencia de Quine que ofrece un criterio de identidad de eventos (la misma región espacio-temporal), pero esto está sujeto a contraejemplos familiares así como a los problemas mencionados arriba en conexión con el criterio de las mismas causas/mismos efectos.

36. Sigo aquí, como indiqué en la conferencia anterior, la sugerencia de McDowell en *Mind and World.*

tradicionalmente presentado— de «las semejanzas entre experiencias verídicas y no verídicas». Pero hay otra estrategia empleada por epistemólogos tradicionales desde el siglo XVII hasta *Los problemas de la filosofía* de Russell y después, la estrategia que consiste en negar que la mayoría de las *propiedades* de las cosas exteriores que comúnmente consideramos que percibimos (en particular las así llamadas «cualidades secundarias» de color, textura, calor y frío, etc.) estén realmente «ahí fuera» para ser percibidas. Del hecho (alegado) de que esas cualidades no son «propiedades de las cosas como son en sí mismas» se concluyó tradicionalmente que ellas están «en la mente».[37] La primera estrategia —la estrategia de la teoría de la identidad— opera «de adentro hacia fuera», y argumenta en contra del realismo natural como una concepción de lo que está en nuestras mentes; la segunda estrategia, opera «de afuera hacia dentro» y argumenta en contra del realismo natural como una concepción acerca de lo que hay «ahí fuera». Ambas estrategias fluyen de los supuestos fundamentales que nos han sido legados por las imágenes metafísicas de comienzos del período moderno (y sus variantes materialistas y «monistas neutrales»).[38]

En el breve espacio que queda no puedo revisar en detalle las diversas contrarréplicas del realista natural a esta estrategia. Permítaseme recordarles, sin embargo, mi breve alusión anterior a la importante idea de Husserl de que las llamadas «cualidades primarias» de la física no son un conjunto de «propiedades» que hemos descubierto que poseen las cosas, sino un conjunto de *abstracciones ideali-*

37. Hay excepciones a esta afirmación. Russell, por ejemplo, se inclinó de modo creciente hacia la concepción de que todas las cualidades estaban en algo «neutro» a partir de lo cual tanto la mente como las cosas materiales podían ser «construidas». Tan temprano como en *Los problemas de la filosofía* los datos sensoriales (los colores que percibo) no son por sí mismos mentales, pero el darme cuenta de ellos (la «sensación» como opuesta al «dato sensorial») sí lo *es*. Los datos sensoriales ya son, en este sentido, «neutros». Este monismo neutral parece desaparecer de la filosofía de la percepción de Russell en el tiempo en que escribe *Our Knowledge of the External World*. Para una presentación de las concepciones de Russell véase «Analysis and the Unity of Russell's Philosophy» de Morris Weitz, en *The Philosophy of Bertrand Russell*, P. A. Schilpp (comp.), Chicago, Open Court, 1944.

38. La idea de que es un «error en gran escala» concebir al mundo como coloreado es defendida por Williams en su *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, Nueva York, Penguin, 1978. Para un examen detallado de los argumentos de Williams, véase mi *Renewing Philosophy*, cap. 5.

zadas. Cuando Husserl niega que las cualidades primarias sean propiedades, no quiere negar que los objetos físicos tengan, digamos, masa y carga, sino que quiere negar que la noción de una «masa perfectamente precisa» y una «carga perfectamente precisa» (o posición, etc.) sea más que una útil idealización. Un tratamiento más contemporáneo de la misma cuestión puede encontrarse en «Perception and Its Objects»[39] de Strawson quien habla bellamente acerca de este tema. Aunque no estoy absolutamente de acuerdo con todo lo que Strawson dice allí, su influencia se verá claramente en algunas pocas observaciones que haré acerca de esta venerable cuestión.

Como acabo de observar, la manera tradicional de establecer la distinción entre cualidades primarias y secundarias descansaba sobre una imagen metafísica según la cual las cualidades primarias representan los modos que tienen las cosas reales de ser en sí mismas, mientras que las propiedades secundarias representan los modos en los que ellos afectan al aparato sensorial humano. Las cualidades secundarias eran así «secundarias» en el sentido de que eran consideradas como propiedades meramente *aparentes* del mundo real. En otro lugar[40] he dedicado mucho esfuerzo a atacar los supuestos que subyacen a esta imagen. Me limitaré aquí a hacer unos pocos comentarios acerca del caso del color. De acuerdo con la imagen tradicional, las cosas frente a mí no tienen realmente colores que contrasten, en absoluto. Pero si (como ha sido reconocido desde Berkeley) los argumentos contra la idea de que las cosas son realmente coloreadas en la manera en que parecen serlo, también son argumentos en contra de la idea de que tienen la figura que parecen tener, que son *sólidas* en el modo en que parecen serlo, etc., entonces mi descripción de los *datos,* para cualquier concepción científica del mundo que pudiera aceptar, consiste en un montón de *falsedades*.[41] Si la epistemología tradicional es correcta, la ciencia (y la sofisticación epistemológica que alega proceder de la ciencia) *corta de raíz sus propios datos*. Pero consideremos el argumento contra la idea de que las cosas son realmente coloreadas.

39. El artículo de Strawson fue publicado en *Perception and Identity: Essays presented to A. J. Ayer,* G. F. MacDonald (comp.), Ithaca, Cornell, 1979.

40. En particular, *The Many Faces of Realism.*

41. Este punto es tomado de Strawson, *op. cit.*

Para mí, el encuentro más memorable con este argumento data de mis días de estudiante, cuando leí por primera vez *Los problemas de la filosofía* de Russell. Russell destaca el hecho de que las partes de la mesa que están en la penumbra tienen una apariencia diferente de las partes expuestas a la luz, y concluye que los colores que nosotros vemos, cuando miramos la mesa, no pueden ser propiedades de la mesa misma, sino que sólo son disposiciones para producir ciertos datos sensoriales «bajo condiciones normales». Este punto de vista sugiere que cuando una parte de la mesa es vista «bajo condiciones normales» producirá un tipo definido de «datos sensoriales de color».

Pero los colores son más abstractos de lo que generalmente reconocen los escritores tradicionales que se ocupan de la percepción; incluyendo al mismo Russell. Un color —digamos, el color del techo de la casa que está una calle más abajo— no parece el mismo a la luz directa del sol que en la sombra, pero ninguna de las dos condiciones es «anormal». (Si hubiera que considerar el ver objetos en la sombra como no «verlos bajo condiciones normales», tendría que decir que, cada vez que estoy en mi cuarto —lo cual es, casi siempre, no estar a la luz directa del sol— estoy viendo objetos bajo condiciones «anormales».) Y la condición que podríamos considerar ideal —¡ver un objeto en un cuarto con una «buena luz del norte» colocada en el techo!— es seguramente una condición muy rara y «anormal» (y en este caso los colores se ven un poco distintos que cuando están a la luz directa del sol o en la sombra). Cada color «luce» en una cantidad de formas distintas.

Se podría afirmar que el color es la potencialidad de lucir aquellas «apariencias» diferentes bajo condiciones diversas. Y los «aspectos» bajo los que aparece son ciertamente propiedades *relacionales*. Pero el mismo Russell polemizó exitosamente contra la persistente tendencia de los metafísicos a considerar las propiedades relacionales como *por lo tanto* «mentales». La naturaleza relacional de esos aspectos no requiere que digamos que el color es la potencialidad de causar ciertos «datos sensoriales» en los seres humanos, donde los «datos sensoriales» son concebidos como *meras* afecciones de nuestra subjetividad.[42] Puesto que esta concepción sólo ayudaría a expli-

42. Russell, que tenía una concepción de los datos sensoriales como objetos «neutros», estaría, por supuesto, de acuerdo con esta observación, pero ¡por la razón equivocada!

car la naturaleza de los colores (científicamente) si los datos sensoriales mismos estuviesen en mejor situación, como entidades científicas, que los colores, o que el hablar de los aspectos bajo los que «aparecen» las cosas. Pero, como acabamos de ver, ciertamente no lo están.

¿Es la situación en la que nos encontramos un «punto muerto» en el sentido de que es metafísicamente igual de ventajoso (1) considerar las apariencias de las cosas como propiedades irreducibles (si bien relacionales) de las cosas (propiedades que dependen de los modos decidibles en los que las cosas reflejan la luz, las condiciones bajo las cuales son vistas, etc.), o bien (2) considerar las apariencias de las cosas como disposiciones para producir ciertos datos sensoriales, y considerar a estos datos sensoriales como aspectos irreducibles de la realidad correlacionados con estados cerebrales? No, porque los colores y sus apariencias, de acuerdo a la primera consideración, son perfectamente descriptibles (públicos), y también lo son sus condiciones empíricas;[43] mientras que de acuerdo a la segunda, los problemas escépticos descritos en mi primera conferencia surgen inevitablemente.[44] Desde un punto de vista epistemológico, tenemos todas las razones para preferir una concepción según la cual nuestras experiencias son *ab initio* encuentros con un mundo público.

El famoso enigma del «espectro invertido» puede servir aquí como ejemplo. El enigma no tiene que ver con el hecho de que alguien tenga un defecto en los ojos o en los nervios ópticos, o una desconexión en su cerebro, y que por eso vea los colores de un modo diferente al modo en que realmente son («el modo en que normalmente los vemos», como se dice, a veces, equivocadamente). Porque esos defectos podrían ser descubiertos, y quizá la mejor ex-

43. Concebir los colores como públicos más bien que como privados no nos compromete, por supuesto, a considerarlos como «independientes» de los observadores humanos del modo en que la existencia de la *carga eléctrica* lo es. Para una excelente discusión de esta cuestión véase «Values and Secondary Qualities», de McDowell en *Morality and Objectivity*, T. Honderich (comp.), Nueva York, Routledge, 1985. El punto importante aquí, como me lo ha sugerido Morgenbesser, es que se diga o no que, en algún sentido, los colores —y las «apariencias» de los colores— son «fenoménicos», son hechos *públicos*, no afecciones privadas.

44. Según la concepción de Russell, los datos sensoriales si bien no están necesariamente correlacionados con estados cerebrales (porque pueden existir «independientemente» de ser percibidos, de acuerdo a la extraña forma de realismo que él y Moore defendían), tampoco son propiedades de la mesa física, su estatuto científico es aún *más* problemático.

plicación del comportamiento del paciente debería referirse a tales defectos en la visión; pero esto no genera por sí mismo un problema filosófico más que la existencia de, digamos, la incapacidad de percibir colores. Más bien, el rompecabezas surge tradicionalmente al suponer que alguien con visión, cerebro y nervios ópticos normales, podría llegar a tener diferentes «*qualia* visuales», y esta supuesta posibilidad depende enteramente de una concepción de lo mental como un ámbito autosostenido (clausurado dentro de la cabeza), una concepción motivada por los cuestionables supuestos extraídos de la teoría de la percepción que he tratado de combatir aquí. Si adoptamos la posición del realista natural y rechazamos la del realista moderno tradicional, entonces la supuesta posibilidad escéptica que nos impone claramente aquel enigma no se plantea. (Esto es, pienso, una consecuencia de una interpretación correcta del argumento del lenguaje privado. Si no me equivoco, los intereses austinianos serían relevantes para los wittgensteinianos acerca de la naturaleza de los estados mentales.)

En el curso de los últimos párrafos, me he permitido expresarme como si se tratara de elegir entre dos «posiciones». Pero es una actitud demasiado condescendiente. Como vimos en nuestra discusión acerca de los problemas de la teoría de los «datos sensoriales», con o sin el epiciclo de la «teoría de la identidad», el relato de la epistemología tradicional postula «entidades» cuyo comportamiento queda sin explicar. Y es, en efecto, inexplicable; y su «postulación», en definitiva, no nos proporciona más que una jerga alternativa en la cual podemos volver a formular una variedad de hechos tan comunes como el hecho de que en ciertas ocasiones le parece a alguien que está viendo (oyendo, sintiendo, oliendo, etc.) algo que no está ahí, y también el hecho de que los aspectos bajo los cuales ese algo aparece no son una propiedad que ese algo tenga independientemente de las condiciones de percepción. La «posición realista natural» que nos propone Austin y Wittgenstein no es, a fin de cuentas, una «concepción metafísica alternativa», si bien en el caso de James tenía pretensiones de llegar a serlo. Despejar el camino para llegar al realismo natural es ver la *innecesariedad* y la *ininteligibilidad* de una imagen que impone una «interfaz» entre nosotros y el mundo. Es una manera de completar la tarea de la filosofía, tarea que John Wisdom una vez llamara un «viaje de lo familiar a lo familiar».

Conferencia III

EL ROSTRO DE LO COGNITIVO

En las dos últimas conferencias he argumentado que nuestra dificultad al ver cómo nuestras mentes pueden estar en genuino contacto con el mundo «exterior» es, en gran parte, el producto de una idea desastrosa que ha perseguido a la filosofía occidental desde el siglo XVII. La idea es que la percepción comporta interfaces entre la mente y los objetos «exteriores» que percibimos. En versiones dualistas de la metafísica y la epistemología de comienzos del período moderno, estas «interfaces» consistían supuestamente en «impresiones» («sensaciones», «experiencias», «datos sensoriales», *qualia*) y estas últimas eran concebidas como inmateriales. En versiones materialistas, las *interfaces* han sido concebidas, desde hace mucho, como procesos cerebrales. La posición que he descrito como «cartesianismo *cum* materialismo» combina simplemente las dos versiones: las *interfaces* consisten en «impresiones» o *qualia y* éstas son «idénticas» a los procesos en el cerebro (como mencioné anteriormente, yo mismo defendí esta posición en *Reason, Truth and History*).

Después de que, en el siglo XVII, nos persuadieran de que esa es la única manera *posible* de pensar acerca de la percepción, sólo quedó la tarea —salvo que concibiéramos la «intencionalidad» como un poder mágico— de tratar de mostrar cómo la referencia directa de nuestro pensamiento a los objetos acerca de los que pensamos puede ser constituida de, o de algún modo «reducida a», los impactos *causales* de los objetos sobre nosotros. Pero esta tarea es tan poco prometedora, que los filósofos se han visto conminados repetidamente a retraerse a una u otra versión idealista. Así, por ejemplo, han negado que la idea de objetos que no son percibidos o por lo menos pensados por alguien, pueda tener sentido. Han llegado a sostener que esa idea no es más que un constructo intelectual que

nos ayuda a «manejarnos» de uno u otro modo.[1] Desde el siglo XVII la filosofía ha oscilado entre diversas formas de realismo e idealismo igualmente problemáticas.

Basándome en ideas de Austin y James, he argumentado que la salida al dilema exige la comprensión de lo que llamé una «segunda ingenuidad», una posición que aprecia en su amplitud las profundas dificultades señaladas por los filósofos del siglo XVII. Pero supera esas dificultades en vez de sucumbir a ellas. Una posición que ve que las dificultades no nos exigen finalmente rechazar la idea de que en la percepción estamos en contacto inmediato con nuestro entorno. No tenemos por qué aceptar la concepción que introduce *interfaces*.

Rechazar el «cartesianismo *cum* materialismo» no significa, por supuesto, retrotraerse al dualismo cartesiano mismo. No debemos pensar que, al negarnos a identificar la mente con el cerebro, nos veremos comprometidos así a concebirla como una parte inmaterial de nosotros.[2] Yo insisto en que el discurso acerca de la mente se entiende mejor como un discurso acerca de ciertas capacidades que poseemos, que dependen a su vez de nuestros cerebros y de todas las diversas transacciones entre el medio y nuestro organismo. Pero éstas no tienen que ser explicadas reductivamente usando el vocabulario de la física y la biología, o menos aún el vocabulario de la ciencia computacional.[3]

EL «REALISMO INGENUO» CON RESPECTO A LA *CONCEPCIÓN*

En mi primer conferencia también dije que la amenaza de una pérdida del mundo que acompaña a la metafísica y la epistemología de comienzos del período moderno no dejará de inquietarnos hasta que lleguemos finalmente al realismo del sentido común respecto a

1. Mis motivos para rechazar el proyecto de una reducción de la intencionalidad a las conexiones causales se presentan en *Renewing Philosophy*, especialmente en los primeros cuatro capítulos. Véase también «The Question of Realism» en *Words and Life* para una discusión de la tendencia de los filósofos a oscilar entre estas dos posiciones.

2. La identificación de la «mente» con el «alma» y el «intelecto» la encontramos por primera vez en la concepción de Descartes. Véase «How old is the Mind?» en *Words and Life*.

3. Véase «To Functionalism and Back Again» y *Representation and Reality*. En esos escritos argumento en detalle que las descripciones psicológicas en las cuales figuran actitudes proposicionales no pueden ser reducidas a descripciones computacionales del cerebro, sea cual fuera la importancia del proyecto de construir una descripción como esa.

nuestra concepción de las cosas. Esta posición acompaña a la «segunda ingenuidad» con respecto a la percepción que he estado defendiendo. Quiero explicar ahora lo que quise decir con aquella observación y también seguiré aquí una pista propuesta por primera vez por Wittgenstein, y que he elogiado a lo largo de estas conferencias. Sin embargo, estaré aquí compitiendo contra una fuerte corriente de interpretación de Wittgenstein, que lo ve precisamente como el padre del nuevo *anti*rrealismo.[4] En años recientes, mi propio realismo ha sido crecientemente inspirado e influido por mi lectura de Wittgenstein. En el transcurso de esta conferencia trataré de indicar cómo encuentro, en los escritos del último Wittgenstein, una «segunda ingenuidad» acerca de nuestro acceso conceptual a las cosas sobre las que hablamos y pensamos, junto a una enorme sofisticación acerca de las variedades de tal acceso.

Para no concentrarnos exclusivamente en cuestiones relacionadas con el caso de la percepción, consideremos el caso del *imaginar*. Supongamos que alguien imagina —ciervos pastando en la campiña— y va allí a buscarlos. ¿Cuál es la imagen tradicional de tal suceso «mental»?

Imaginar los ciervos —supongamos que conlleva una «imagen visual»— se concibe tradicionalmente como la formación de algo, en todos los aspectos, análogo a una imagen. Sólo que la imagen es, en este caso, «mental». Esta «imagen mental» juega, supuestamente, el mismo papel que las «impresiones» (concebidas como una *interfaz*) en el caso de la concepción tradicional de la percepción. Y así, se concibe como algo que está enteramente «en la mente» (o «dentro de la cabeza») —un ámbito en el cual no hay, por supuesto, ciervos— y conectada, causal o misteriosamente, con los ciervos y la campiña de «ahí fuera». *La metafísica y la epistemología moderna nos dejó a cargo de una teoría* interfaz *de la concepción, tanto como una teoría* interfaz *de la percepción*. Y una vez más, el cartesianismo *cum* materialismo ha retenido simplemente la *interfaz*, identificándola con algo en el cerebro. El uso común de «representaciones mentales» en la «ciencia cognitiva» representa justamente esta concepción.[5]

4. Kripke, Dummett, Richard Rorty y Crispin Wright han contribuido todos a esta corriente.

5. Acerca de esta cuestión, véase el ensayo de J. Haldane «Whose Theory? Which Representations?», *Pacific Philosophical Quarterly*, LXXIV, 1994, págs. 247-257.

Creo que la célebre discusión de Wittgenstein del dibujo del «pato-conejo»[6] está dirigida, *inter alia*, en contra de la concepción *interfaz*. El dibujo no es intrínsecamente un dibujo ya sea de un pato o de un conejo, sino que puede ser visto como lo uno o lo otro. Pero es muy difícil formar una «imagen mental» que sea ambigua de la misma manera en que el dibujo lo es. (Si me lo propongo me puedo formar una imagen mental de un «dibujo de pato-conejo» pero esa imagen misma no es ambigua; la experimento como una imagen de un «dibujo de pato-conejo», no como la imagen de algo vivo, ya sea pato o conejo.) Se ha dicho que una de las razones por las que Wittgenstein señala que, cuando observamos el dibujo del pato-conejo, lo vemos típicamente ya sea *como* un dibujo de pato o *como* un dibujo de conejo (pero no ambos), es mostrarnos el hecho de que las «experiencias visuales» tienen propiedades muy diferentes de las imágenes físicas que podríamos dibujar para mostrar «cómo son» aquellas, y por consiguiente socavar de este modo una concepción clásica de lo que es un «dato sensorial».[7] Estoy de acuerdo en que esto es parte de lo que Wittgenstein estaba haciendo. Pero también es verdad que las «imágenes mentales» que podemos formar cuando *pensamos* o *recordamos* algo tampoco se parecen en nada a imágenes físicas. No debemos concebir la «imagen mental» involucrada en el imaginar «ciervos en la campiña» como una imagen que tiene que ser *interpretada*, así como no debemos concebir la «experiencia visual» del dibujo del pato-conejo como si se tratara de un *segundo* dibujo del pato-conejo, uno que es «mental» en vez de físico.

Wittgenstein hace una observación similar acerca del papel que juegan las *palabras y oraciones* con respecto al pensar.[8] Es un hecho que las palabras y las oraciones en un lenguaje no tienen significado intrínsecamente; las palabras «la nieve es blanca» podrían haber significado «el carburador está obstruido» si la historia de nuestro idio-

6. *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988, pág. 447.

7. Esta afirmación interpretativa la hizo, por ejemplo, Norwood Russell Hanson en *Patterns of Discovery*, Nueva York, Cambridge, 1958, cap. I.

8. Véase *Investigaciones filosóficas* § 503 y sigs. Charles Travis, *The Uses of Sense*, Nueva York, Oxford, 1989, contiene una excelente discusión de los modos en que el uso que hace Wittgenstein de *Satz* (traducido por Anscombe como «proposición», pero frecuentemente leído como «oración» por los filósofos analíticos) involucra un rechazo de la dicotomía estándar de oración frente a proposición (en el sentido de «sentido» o *Sinn* fregeano de una oración).

ma hubiese sido diferente. Pero este lugar común es menos que la mitad de la verdad. Cuando conocemos y usamos bien un lenguaje, cuando éste se transforma en el vehículo de nuestro propio pensamiento y no es algo que tenemos que traducir mentalmente en un lenguaje más familiar, no experimentamos, *pace* Rorty,[9] sus palabras y oraciones como «trazos y ruidos» en las cuales tiene que proyectarse una significación. Cuando oímos una oración en un lenguaje que entendemos, no asociamos un sentido con un carácter; percibimos el sentido *en* el signo. Las oraciones que concibo al pensar e incluso las oraciones que oigo o leo, se refieren simplemente a aquello de lo cual hablan; no porque los «trazos y sonidos» que veo y oigo (u oigo «en mi cabeza» en el caso de mis propios pensamientos) tengan intrínsecamente el significado que tienen, sino porque la oración en uso no es simplemente una cantidad de «trazos y ruidos».[10]

Que Wittgenstein haya destacado este punto puede parecer sorprendente, sobre todo si permitimos que el debate en torno al realismo sea estructurado en el modo en que Dummett lo ha propuesto. Dummmett ve las opciones filosóficas del siguiente modo: O bien nuestras oraciones tienen solamente condiciones de aseveración, o tienen algo misterioso flotando sobre ellos que los conecta con la realidad. Pero, como argumentaré, no tenemos que aceptar la idea de que estamos obligados a elegir entre sólo estas dos opciones.

Es innegable, por supuesto, que una gran parte del sentido de las reflexiones en torno a «seguir una regla» en las *Investigaciones filosóficas*[11] es precavernos (o mejor apartarnos) de las seducciones del platonismo, de la idea de que el pensar acerca de algo puede ser una actividad realizada aisladamente, sin el apoyo de otras actividades lingüísticas y no lingüísticas. Pero no hay contradicción alguna entre rechazar esa clase de platonismo y respetar la idea del sentido común de que podemos concebir cómo fue, digamos, algún suceso pasado, no sólo en el sentido de concebir cómo podría ser verificado *ahora* que fue así como sucedió realmente. Si alguien es capaz de imaginar, por ejemplo, que está viendo al general Eisenhower en el

9. En *Contingency, Irony, Solidarity*, Nueva York, Cambridge, 1989, Rorty refiere repetidamente a los usuarios del lenguaje como productores de «trazos y ruidos» (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996).

10. *Investigaciones filosóficas* § 508.

11. Por ejemplo, en § 190-198.

momento de recibir la capitulación alemana que puso fin la guerra en Europa en 1945, entonces esa persona debe poseer todo un abanico de otras capacidades, tanto intelectuales como prácticas. En particular, la persona debe saber quién fue Eisenhower, qué fue la guerra en Europa, etc.[12] Guiándonos por lo que Wittgenstein dice acerca de seguir una regla, podríamos decir que *pensar* no es algo que sólo una persona puede hacer, y sólo una vez.

En una conferencia que nos dio bajo la forma de las notas que tomaba uno de los presentes,[13] Wittgenstein puso el ejemplo de estar pensando en su hermano en América. Por una parte, destacó que las palabras *alcanzan* a su hermano en América —simplemente no tiene sentido suponer que sólo *pienso* que estoy pensando en mi hermano, si estoy en el lugar de Wittgenstein— y por otra parte, que esto no ocurre porque haya una especie de conexión supercausal (como si fuera más rápida que la luz) que se extiende desde el pensamiento hasta alcanzar a su hermano en América. El pensamiento es relativo a su hermano en América, porque hay una «técnica de uso» que está siendo presupuesta. Varios intérpretes consideran el pensamiento como un objeto al cual se *añade* una interpretación por medio de «condiciones de afirmación», esto es, a través de un método de verificación, afirmando, por ejemplo, «Mi hermano tiene un concierto en Nueva York» cuando su hermano le ha contado que va a dar un concierto en Nueva York el día en cuestión, etc. Tales intérpretes identifican la «técnica de uso» de la que Wittgenstein habla con las condiciones de afirmación.[14] El análisis de esos intérpretes no deja espacio

12. Así como hay un sentido de «ver» según el cual se podría ver la capitulación sin saber que se trata de una capitulación lo que se está viendo, podría haber también un sentido de «imaginar» según el cual se puede imaginar la capitulación sin saber que es la capitulación lo que se está imaginando (aunque esto me parece dudoso), pero en el sentido pleno de imaginar, imaginar que se está viendo que (en el sentido pleno de «ver-lo que») que los alemanes ofrecen su capitulación a Eisenhower en ese momento y lugar, requiere tener conocimiento de lo que es una capitulación para poder imaginarla.

13. La tercera conferencia sobre creencia religiosa, en Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett, Berkeley, California UP, 1966 (trad. cast.: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencias religiosas,* Barcelona, Paidós, 1996). (En ese momento, Wittgenstein ya había escrito aproximadamente las primeras ciento treinta secciones de sus *Investigaciones Filosóficas*.)

14. Les gusta decir que esas condiciones de afirmación están «fijadas por normas comunales». Acerca de esto, véase la discusión de la interpretación de Kripke que presenta Stanley Cavell en *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, Chicago University Press, 1988.

para el lugar común de que algunos *usos* de la oración «Mi hermano tiene un concierto en Nueva York» es *contar lo que el hermano de uno esta haciendo en Nueva York.*[15] Una vez que se excluye este pensamiento trivial, resulta casi inevitable leer a Wittgenstein como una especie de antirrealista. Pero Wittgenstein[16] escribió que «cuando decimos, y *significamos,* que las cosas son así y asá, no nos mantenemos con lo que significamos en algún sitio ante el hecho: sino que significamos que *esto* y *aquello-es-así y asá*». Creo que este es un elemento central en el pensamiento de Wittgenstein a partir del *Tractatus*.

Nuestra capacidad de pensar acerca de lo que está o puede estar sucediendo a lo lejos, parecerá más misteriosa de lo que es si exageramos las diferencias (aún siendo enormes e importantes) entre nuestras capacidades cognitivas y la de los animales.[17] Los estados cognitivos de los animales carecen de la especificidad de los estados cognitivos humanos.[18] Sin embargo, un zorro podría esperar encontrar «ciervos en la campiña», y su capacidad de tener esa expectativa es una forma primitiva de nuestra capacidad de esperar encontrar «ciervos en la campiña». Nuestras altamente desarrolladas y diferenciadas capacidades para pensar acerca de situaciones que no estamos observando son desarrollos de poderes que compartimos con otros animales. Pero, al mismo tiempo, no debemos cometer el error de

15. «Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar», *Investigaciones filosóficas* §25, pág. 43.

16. *Investigaciones filosóficas* §95, págs. 115 y 117.

17. En *Mind and World* McDowell arruina una, de otra manera, apropiada defensa de una concepción realista-directa de la percepción al sugerir que los animales no tienen *experiencias* en el mismo sentido en que los humanos las tienen. Lo que lleva a McDowell a esta idea —errónea, en mi opinión— es su incapacidad de ver que las capacidades de discernimiento de los animales y los conceptos humanos representan un continuo. Y él no puede ver esto porque el depender de la discusión de Kant lo lleva a imponer exigencias demasiado altas, para tener tanto conceptos como perceptos. («Sin conceptos no hay perceptos» puede estar bien si se es lo suficientemente generoso en cuanto a lo que se considera un concepto, pero no si se requiere —como hace McDowell— no sólo auto conciencia, sino también la capacidad de reflexión crítica, para poder atribuirle conceptos a un animal; o a un niño.) Otra posible (pero menos probable) fuente de error para McDowell puede ser el pensamiento de que las «capacidades discriminatorias» de los animales tienen que ser identificadas con *reacciones físicas y químicas;* esto es, que el reduccionismo es la posición apropiada con respecto a los predicados psicológicos cuando los aplicamos a los animales pero no a los humanos.

18. Véase *Renewing Philosophy*, cap. 2, donde ofrezco mis razones para distinguir entre conceptos humanos y «protoconceptos» animales.

suponer que el lenguaje es meramente un «código» que usamos para transcribir pensamientos que podríamos tener perfectamente sin el «código». Esto es un error, no sólo porque el pensamiento más simple se altera (por ejemplo se vuelve mucho más determinado) al ser expresado en el lenguaje,[19] sino también porque el lenguaje altera el ámbito mismo de las *experiencias* que podemos tener.[20] A pesar de esto, el hecho es que nuestro poder de imaginar, recordar, esperar aquello que no es el caso aquí y ahora, es parte de nuestra naturaleza.

Se objetará que lo que he ofrecido (y lo que Wittgenstein ofreció) no es una imagen «científica». Eso es verdad. Pero nuestros propósitos al hablar de la percepción y la concepción, del pensamiento y la imaginación, etc., son sólo ocasionalmente científicos (y «usted aún me debe una definición de "científico"», se podría decir). Aristóteles[21] nos recordó hace mucho (y Dewey nos volvió a recordar) que los discursos deben buscar sus propios niveles de certeza y precisión. No hay nada, en nuestro realismo del sentido común acerca de la percepción y la concepción, que sea «anticientífico» en el sentido de *entorpecer el camino* hacia serios intentos para ofrecer mejores modelos, tanto neurológicos como computacionales, de los procesos cerebrales de los cuales dependen nuestros poderes perceptivos y conceptuales, procesos que conocemos aún escasamente. Es además un profundo error comparar a la ciencia seria con el cartesianismo *cum* materialismo que durante tres siglos ha tratado de presentarse con el ropaje de la ciencia. Actualmente, ese intento se expresa frecuentemente en una forma de hablar vacía acerca de la «estructura conceptual de la mente»,[22] una posición que da por sentado que el pensar *es* una manipulación sintáctica de símbolos. No hay nada que pueda darle contenido a esta posición, ya sea desde el punto de vista de los logros científicos serios de la psicología,

19. Véase, por ejemplo, la discusión en *Renewing Philosophy* sobre de la diferencia entre el concepto humano de carne y lo que el protoconcepto «carne» podría ser para un perro.

20. Un ejemplo simple: un perro puede ser capaz de ver un cartel que dice ALTO, pero aun si fue entrenado para «discriminar» el cartel, así como las palomas son entrenadas para distinguir diversos objetos y diversos grupos de objetos, no va a experimentar el cartel como *diciendo* «¡Alto!».

21. *Etica a Nicómaco*, Libro I, cap. 3.

22. Véase *Representation and Reality* y «To Functionalism and Back Again» donde doy mis razones para considerar que esta forma de hablar es completamente vacía.

ya sea de la lingüística. En su lugar, tal manera de hablar muchas veces hace descender el nivel de la discusión filosófica al de un periodismo «científico» de divulgación.

EL ANTIRREALISMO DE DUMMETT

Lo que me propongo ahora es mostrar cómo esta manera de considerar la cuestión —la actitud que acabo de atribuirle a Wittgenstein— corta de raíz las objeciones al realismo presentadas por Dummett, las objeciones que tanto me habían preocupado al comienzo de lo que llegó a ser un largo viaje que partía del realismo para regresar al realismo (pero no, como se verá, para regresar a la versión del realismo metafísico del cual había partido).

Como expliqué en la primera conferencia, Dummett ve el problema del realismo como relacionado con el hecho de que la verdad «trasciende el reconocimiento» de la verdad. O bien la verdad es simplemente el estado de ser verificado o bien trasciende lo que el hablante puede verificar, argumenta aquél. Y si trasciende lo que el hablante puede verificar, no se trata de una propiedad cuya presencia el hablante puede «reconocer». Y si la verdad es una propiedad cuya presencia (en algunos casos por lo menos) el hablante no puede reconocer, es misterioso cómo, en ese caso, aquel puede llegar a «entender» la noción de verdad. En efecto, Dummett nos está diciendo que si la verdad no es verificable, entonces, salvo que postulemos poderes mágicos de la mente, no seremos capaces de explicar cómo entendemos la noción. El rechazo de poderes mágicos de la mente requiere, de acuerdo a la línea de pensamiento de Dummett,[23] aceptar una forma muy radical de verificacionismo, una forma tan radical que nos exige la revisión de algunas leyes lógicas, comenzando con el principio de bivalencia.

Hay una contrarréplica al argumento de Dummett que él mismo anticipó desde el principio y que discute detenidamente en *The Logical Basis of Metaphysics*. Esta objeción, que se remonta, en lo esencial, al célebre ensayo de Alfred Tarski[24] sobre el concepto de ver-

23. *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Harvard, 1991.
24. «The Concept of Truth in Formalized Languages», reimpreso en su *Logic, Semantics, Metamathematics*, Nueva York, Oxford, 1956.

dad, se concibe del siguiente modo. ¿Cuál es el problema? Tome una oración cualquiera —tome, si lo desea, una oración cuyo valor de verdad no llegará posiblemente a conocer nunca—. Por ejemplo, tome la oración:

(1) Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha.

Aún si la verdad de esta oración «trasciende el reconocimiento», usted seguramente entiende lo que *significa* decir que (1) es verdadero. Pues usted entiende (1) en sí misma, y el principio lógico básico que gobierna el uso de la palabra «verdadero» es:

> [La Convención T de Tarski]: *Si S es el nombre de una oración, y si escribimos esa oración*[25] *en el espacio vacío en:*
> (2) *S es verdadero si y sólo si*______
> *entonces la oración resultante será verdadera.*

[Para decirlo menos formalmente: una oración que dice de otra oración S que S es verdadera es equivalente a S misma. El célebre ejemplo de Tarski dice:

«La nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.]

Para ser breve, usted entiende «Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha» y sabe además que

> «Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha» es verdadero si y sólo si Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha.

En consecuencia, usted entiende lo que significa decir que (1) es verdadero; *significa que Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha.*

Quisiera destacar el hecho de que algunos filósofos que ofrecen esta concepción de cómo entender oraciones de la forma «S es verdadero» —pero no el mismo Tarski—[26] añaden además la afirma-

25. Si la oración S no está en español, entonces debe escribir la traducción de la oración S al español en el espacio vacío.

26. Jan Wolenski, un lógico que ha pasado muchos años dedicado al tema de la historia de la lógica y la filosofía polaca, me comentó que en el momento en que Tarski escribía «The Concept of Truth in the Formalized Languages» éste consideraba que no había mucho para decir acerca de lo que constituye entender una oración. De acuerdo a Wolenski,

ción de que la verdad no es una «propiedad sustantiva». Estos filósofos —me referiré a ellos como *deflacionistas,* para distinguir su posición de la que sostuvo originariamente Tarski— afirman que el uso del predicado «es verdadero» sólo es «un artificio lógico».[27] Enseguida diré algo más acerca de esta posición «deflacionista».

La respuesta de Dummett al argumento «tarskiano» original nos lleva, sin embargo al centro de sus preocupaciones filosóficas. «Supongamos que entiendo la oración (1) y otras oraciones con un valor de verdad desconocido, por ejemplo, algunas conjeturas matemáticas no decididas», nos responde él [en efecto, estoy formulando su respuesta en mis propias palabras], «el problema filosófico consiste en *dar una concepción de lo que es entender*». Brevemente, si está apelando a una noción *inexplicada* de «entender una oración», en ese caso está simplemente eludiendo todos los problemas filosóficos.

De acuerdo a Dummett mi comprensión de la oración (1) [esto es, de cualquier oración] consiste en mi capacidad de *reconocer si* (1) *está verificada.* En otras palabras, *si* (1) *estuviese* verificada (por datos que yo mismo percibo), en ese caso, yo mismo *sería* capaz de decir que es así. Y la capacidad o el sistema de capacidades que me permite hacer esto es lo que *constituye* mi comprensión de (1). Del mismo modo, tengo la capacidad de reconocer pruebas en matemáticas, y esto me permite decir que si se me presentara una prueba de la conjetura de que hay una infinidad de pares de números primos (pares de primos, tal que uno se obtiene del otro añadiendo o sus-

---

la idea de que Tarski compartía la concepción lógico-positivista del lenguaje es completamente errónea. En su «The Concept of Truth» Tarski mismo nos habla de «adscribir significados concretos e inteligibles, para nosotros, a los signos» sin ningún tipo de crítica. Véase *Logic, Semantics, Metamathematics,* págs. 166-167; véase también Wolenski, «Tarski as a Philosopher», *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities,* XXVIII, 1993, págs. 318-338.

27. Paul Horwich, un conocido deflacionista, resume así, en una recensión reciente, esta posición: «Es un error pensar que la verdad es una propiedad sustantiva con una naturaleza única subyacente que espera ser articulada filosóficamente. Más bien, nuestro predicado "verdadero" es meramente un artificio lógico que nos permite formulaciones simples de ciertos tipos de generalizaciones... y el concepto de verdad es captado exhaustivamente al estipular el esquema de equivalencia, "la proposición de que *p* es verdadera si y sólo si *p*" —donde *p* puede ser reemplazado por cualquier oración declarativa—». «In the Truth Domain» (una recensión de *Truth and Objectivity*, de Crispin Wright), *Times Literary Supplement*, 16 de julio de 1993, pág. 28.

trayendo dos), yo podría reconocer que *es* una prueba. Y es en este sentido que puedo decir que *entiendo* la conjetura de los pares de números primos.

Dummett concedería, por supuesto, los puntos tarskianos de que él entiende también el enunciado de que (1) es verdadero y el enunciado de que la conjetura de los pares de primos es verdadera. Y que además sabe que el enunciado de que (1) es verdadero es equivalente a (1) mismo, etc. «Pero nótese», destacará él [¡en mis palabras!], «Si mi concepción es correcta, la comprensión del enunciado de que (1) es verdadero, por parte del hablante, implica su comprensión de lo que sería una verificación de (1); y "verificado" es una propiedad de la que *ambos*, tanto (1) como su negación, podrían carecer. No se requiere que el hablante tenga ninguna idea acerca de una propiedad —llámese "verdad clásica"— que se predique ya sea en (1), ya sea en la negación de (1), independientemente de que alguien pueda determinar en cuál de los dos casos se aplica la propiedad, como se lo postula en la lógica clásica». Para ser breve, si la concepción verificacionista de Dummett acerca de *lo que constituye entender* es correcta, se sigue o bien que la verdad es una abstracción metafísica inútil, o bien la afirmación, que caracteriza a la lógica «bivalente», de que la verdad es una *propiedad bivalente* es totalmente vacía. (Es así como Dummett llega a la afirmación radical de que una filosofía del lenguaje apropiada requiere la revisión de la lógica clásica misma.)

Quiero considerar ahora la respuesta de los «filósofos deflacionistas» que he mencionado hace algunos momentos. Estos filósofos están de acuerdo con Dummett en concebir nuestra comprensión de nuestros enunciados como *consistentes en* nuestro conocimiento de las condiciones bajo las cuales ellos son verificados; si bien rechazan la noción de «verificación conclusiva» de Dummett reemplazándola por una noción de «grados de verificación».[28] Rechazan asimis-

28. Véase, por ejemplo, Horwich, «Wittgenstein and Kripke on the Nature of Meaning» en, *Mind and Language*, v, 2, verano de 1990, págs. 105-121. Horwich escribe: «La disposición en la comunidad hacia el uso de una palabra de un modo particular no debe ser simplemente considerada como la disposición a tratar ciertas oraciones como definitiva y permanentemente aceptables mientras otras no lo son. Hay, además, disposiciones para sancionar diversos niveles de confianza (*que se ponen de manifiesto al «realizar apuestas»*) en la verdad de ciertas oraciones en las que los grados apropiados de creencia

mo la posición de Dummett de que no debemos considerar la verdad como una propiedad bivalente, si bien están de acuerdo en que no es una «propiedad sustantiva» acerca de la cual deberíamos desarrollar una concepción metafísica. Más bien afirman que rechazar una concepción metafísica de la verdad no nos exige renunciar a la ley del «tercero excluido», «*p* v -*p*». Como ya se mencionó, los deflacionistas incluso nos permiten afirmar las instancias del principio de bivalencia:

(3) *p* es verdadero o la negación de *p* es verdadera.

donde *p* está en lugar de cualquier oración declarativa,[29] pero ellos interpretan la afirmación de (3) como una mera práctica lingüística que no nos compromete a asumir la existencia de una propiedad «verdad» que ya sea la oración en cuestión, ya sea su negación, posee en forma determinada. Por ejemplo, si colocamos la oración (1) en lugar de *p,* lo que (3) significa, se nos dice, es que

(4) Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha o Lizzie Borden no mató a sus padres con un hacha.

Y se observa que (4) no contiene el término «verdadero».

Pero la pregunta es, ¿por qué deberíamos aceptar (4)? Los deflacionistas han ofrecido diferentes respuestas. Rudolf Carnap y Ayer dijeron que aceptar oraciones de la forma «*p* o no-*p*» es una conven-

son *una función de las circunstancias observables*» (pág. 112, el énfasis es añadido). Horwich ha publicado una extensa defensa del deflacionismo en su libro, *Truth*, Cambridge, Blackwell, 1990. Nótese que cuando Horwich dice que esta teoría no está «comprometida con el verificacionismo» (pág. 114) lo único que intenta significar es que está dispuesto a decir que una oración puede decirse verdadera o falsa, aún si sus condiciones de verificación no determinan que sea «definidamente» verdadera o falsa. Efectivamente, esto se sigue de la decisión de retener el principio de bivalencia como una verdad lógica; la concepción de Horwich acerca de lo que *constituye la comprensión* coincide con la de Carnap, hasta en la identificación de la confianza con el «comportamiento en las apuestas».

29. De acuerdo a Horwich («In the Truth Domain»), uno de los propósitos de lo que llama «predicado de verdad» es permitirnos hacer la generalización «Todas las.proposiciones de la forma "*p* o no *p*" son verdaderas», donde *p* es «cualquier oración declarativa». En particular, incluso si *p* es una oración cuyo valor de verdad podríamos considerar indeterminado —«Una silla rota sigue siendo una silla»— la lógica, de acuerdo a Horwich, nos obliga a decir que la oración *es* verdadera o falsa; véase *Truth*, págs. 80-88.

ción lingüística. Quine rechazó esta respuesta diciendo simplemente que tales oraciones son «obvias» (él a veces dice que son «centrales» para nuestro razonar). Sin embargo, ¿no depende, acaso, lo «obvio» de (4) de nuestra creencia acerca de un hecho definido, esto es, si Lizzie Borden administró efectivamente o no los famosos «cuarenta golpes»? Y si afirmar una oración (empleando o no el «artificio lógico» de decir que la oración «es verdadera») no es nada más que seguir una práctica comunitaria que consiste en asignarle un grado de afirmación «como una función de las circunstancias observables», entonces ¿qué sentido le damos a la idea de que hay una cuestión de hecho que determina que los enunciados que no son *ni* confirmados *ni* refutados por las circunstancias observables sean igualmente correctos?

Si estructuramos el debate de acuerdo al modo en que tanto Dummett como los deflacionistas lo hacen, entonces nos queda sólo una opción forzada entre (a) el antirrealismo de Dummett o el deflacionismo con respecto a la verdad, o más bien (b) el buscar refugio en el realismo metafísico. Tanto el «antirrealista global» de Dummett[30] como el deflacionista proponen sus concepciones como una salida al realismo metafísico. Sin embargo, una de las fuentes del constante atractivo del realismo metafísico en la filosofía contemporánea es ciertamente un descontento con las únicas alternativas aparentes. El realista metafísico querrá responder al deflacionista (y al antirrealista) como sigue.

«El realismo nos exige decir que ya sea (1) o la negación de (1) es verdadera. Si un filósofo nos aconseja retener "(1) es verdadero o la negación de (1) es verdadera" como algo que se nos permite decir mientras reinterpretemos *lo que hacemos cuando lo decimos* de tal manera que nos prive de aquello que significamos ordinariamente (cuando decimos de una oración que es verdadera), entonces está enmascarando el aspecto radicalmente revisionista de su teoría a través de un gesto terminológico. En efecto, eso es lo que el deflacionista está haciendo. Nos permite retener la idea de que "(1) es verdadero,

30. Si distingo aquí entre Dummett y la posición que él llama «antirrealismo global», es porque Dummett mismo está frecuentemente descontento con las consecuencias antiintuitivas del antirrealismo global y muestra dudas acerca de si es correcto. Sin embargo, argumentaría yo aquí, que él no vea una alternativa satisfactoria al antirrealismo global es debido, precisamente, a que ha estructurado el debate del modo en que he descrito.

o la negación de (1) es verdadera" sólo en el sentido atenuado de aconsejarnos seguir la práctica de atribuirles a todas las oraciones gramaticales que tengan la *forma* sintáctica "*p* v –*p*" el grado de afirmación (el "nivel de confianza" para usar la frase de Horwich) 1.

El deflacionista continúa permitiéndonos hablar de la verdad o falsedad de una oración en este sentido atenuado, que no llega, sin embargo, a captar lo significativo respecto de las oraciones verdaderas (por oposición a las falsas): las oraciones verdaderas poseen una propiedad sustantiva de la que carecen las oraciones falsas; a saber, la propiedad de corresponder a una realidad. Así, el deflacionismo es incapaz, por ejemplo, de reconocer la realidad de los acontecimientos pasados (como cosas que realmente sucedieron), si bien conserva la antigua forma de las palabras ("Sucedió o no sucedió") como una *mera* forma de las palabras. El deflacionismo, en efecto, sigue la pista del positivismo lógico[31] al no querer ver que nuestros enunciados están sujetos a varias formas de apreciación normativa, de evaluación en términos de la presencia o ausencia de una propiedad sustantiva de lo correcto que es diferente de la verificabilidad. De acuerdo a la posición deflacionista, cuando se afirma la oración entera "(1) es verdadero o la negación de (1) es verdadera", no se está diciendo que uno de los *disyuntos* posee la corrección sustantiva relevante. El deflacionista no es capaz de hacer justicia al sentido en el cual exactamente uno de los disyuntos de la oración posee la corrección sustantiva relevante que hace correcta a la afirmación "En estos momentos, usted está leyendo estas palabras" (en el caso en que esté leyendo justamente este ensayo). El deflacionista (al considerar el grado de afirmación, pero no la verdad, como una propiedad que es algo más que un artificio lógico)[32] es, en consecuencia, incapaz de captar el sentido en el cual ciertos enunciados acerca del pasado (es decir, los verdaderos), son

31. Véase Carnap, «Truth and Confirmation», en *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl y W. Sellars (comps.), Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1949, donde encontramos la más clara y convincente presentación hasta este momento de lo que se ha dado en llamar «deflacionismo».

32. Como se señaló en la nota al pie 27, Horwich cree que hay cosas «sustantivas» que decir acerca de los grados de afirmación justificada. Por ejemplo, que son grados (más o menos) determinados por «criterios comunitarios», y que establecen legítimos «grados de confianza» que deben interpretarse, a su vez, como «comportamiento en las apuestas».

tan *correctos* como los enunciados acerca del presente. Dummett percibe la situación más claramente que los deflacionistas, en tanto que él por lo menos reconoce —en efecto, enfatiza— que su teoría de la comprensión lo compromete con el antirrealismo acerca del pasado (y no sólo acerca del pasado). Sin embargo, ni Dummett ni los deflacionistas pueden hacer justicia al sentido ordinario según el cual, ciertos enunciados acerca del pasado son sustantivamente verdaderos.»

¿Cuál es la diferencia entre el realismo del realista metafísico (cuya respuesta al deflacionista acabo de esbozar) y el realismo del sentido común que yo desearía atribuir a Wittgenstein? En un contexto diferente (en respuesta a una defensa platonista de lo que significa «seguir una regla»), Wittgenstein escribe:

> Realmente en lo que dices sólo es incorrecta la expresión «de una extraña manera ». Lo restante es correcto; y la oración sólo parece extraña cuando nos imaginamos para ella un juego de lenguaje distinto de aquel en que la empleamos efectivamente.[33]

Creo que Wittgenstein habría respondido a la actitud del realista metafísico frente al deflacionista (que acabo de presentar más arriba) en los siguientes términos. «Realmente, lo único incorrecto en lo que dices es la expresión "propiedad sustantiva" (y los usos relacionados de "sustantiva", como en "una forma sustantiva de ser correcto" y "sustantivamente verdadero").» Es decir, desde el punto de vista de Wittgenstein, la mayoría de las palabras a las que recurre el realista metafísico (en su respuesta al deflacionista) no representan ningún problema. Pero las palabras que usa el realista metafísico parecen estar destinadas a decir algo *extraño,* porque les atribuye un papel explicativo —destinadas a llevar un peso metafísico— al tratar la relación entre pensamiento y realidad. El realista metafísico siente que el deflacionista ha vaciado de contenido nuestra manera ordinaria de hablar y de actuar, y trata así de volver a infundir en ellas alguna sustancia. Con esta finalidad invoca, sin ningún efecto, la noción de «propiedad sustantiva». El realista metafísico (al tratar de hacer justicia, por ejemplo, a nuestro realismo ordinario acerca

33. *Investigaciones filosóficas* §195.

del pasado) se siente obligado a apelar a algo que *subyace* a nuestros juegos de lenguaje: una propiedad misteriosa que retrocede y está detrás —tanto en el sentido de permanecer invisible en el fondo como en el de garante— de nuestras formas ordinarias de hablar y de actuar. El realista metafísico y el deflacionista comparten una imagen común, en el sentido de que a ambos les parece algo extraño que ciertos enunciados (por ejemplo, aquellos acerca del pasado) puedan ser considerados verdaderos.

EL ERROR (Y LA VISIÓN) DEL VERIFICACIONISMO

La respuesta del realista metafísico al deflacionista está en lo correcto al dar cuenta del hecho de que aquel punto de vista no logra contrarrestar (exitosamente como asegura) el antirrealismo de Dummett. Al contrario, el deflacionismo acerca de la verdad —mientras opere con una concepción verificacionista de la comprensión (como ha sido el caso desde que Paul Ramsey introdujo tal posición en los años veinte)— adopta el aspecto más desastroso del punto de vista antirrealista, aquel aspecto que tiene como consecuencia la pérdida del mundo (y del pasado). En cuanto a esto último, se distingue del antirrealismo sólo en tanto que trata de enmascarar ese aspecto por medio de un conservadurismo terminológico superficial. El realista metafísico tiene, así, razón en este respecto: a fin de socavar el antirrealismo de Dummett tenemos que cuestionar su concepción de la comprensión, en vez de adoptarla. Pero la respuesta del realista metafísico se hace *metafísica* cuando acepta la idea (que comparte con el antirrealista de Dummett) de que nuestro realismo ordinario —por ejemplo acerca del pasado— presupone una concepción de la verdad como «propiedad sustantiva». El realista metafísico, al desear una propiedad que él pueda atribuir a todas las oraciones verdaderas y sólo a ellas, desea una propiedad que corresponda a la fuerza aseverativa de una oración. Pero ésta es una propiedad muy extraña. Para evitar tener que identificar esta propiedad de la verdad con la noción de afirmación, el realista metafísico necesita argumentar que hay algo que estamos diciendo que trasciende de la mera afirmación del enunciado cuando decimos de un enunciado particular que es verdadero. Quiere que la verdad sea

algo que *trasciende* el contenido de la aseveración y que además sea aquello en virtud de lo cual el enunciado es verdadero. Eso obliga al realista metafísico a postular que cuando afirmamos alguna verdad, más allá de lo que afirmamos, no importa bajo qué circunstancias el enunciado se dice verdadero, no importa cuál sea el aspecto pragmático que se tiene en cuenta al afirmarlo como verdadero estamos diciendo algo singular.[34]

La alternativa correcta a la concepción metafísica de la verdad como «propiedad sustantiva» no es concebir nuestras oraciones en el sentido de meras «marcas y ruidos» que asociamos ya sea con condiciones de verificación conclusiva aprendidas en la comunidad (como en el caso de la concepción del «antirrealista global»), ya sea con el «comportamiento en las apuestas» que es «una función de las circunstancias observables» (como en la teoría de Horwich). Antes bien, la alternativa adecuada consiste en reconocer que los enunciados empíricos hacen afirmaciones acerca del mundo; distintos tipos de afirmaciones acerca del mundo, ya sea que contengan las palabras «es verdadero» o no. El problema con el deflacionismo es que no puede tomar en cuenta el hecho trivial de que ciertas afirmaciones acerca del mundo son *verdaderas* (y no meramente verificadas o aceptables). Pero el deflacionista tiene razón al insistir en que afirmar «es verdadero que *p*» no es otra cosa que afirmar simplemente *p*.

Cuando hablamos del pasado lo hacemos convencidos de que nuestros enunciados son correctos o que no lo son, dependiendo de *cómo fueron los hechos en su momento* (cuando decimos, por ejemplo, que «Es verdadero que Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha»). Y tal convicción no requiere de nosotros la idea metafísica de que hay una «propiedad sustantiva» cuya existencia fundamenta la posibilidad misma del uso de la palabra «verdadero».

Para ver más claramente la diferencia entre el realismo del sentido común que estoy defendiendo y el tipo de realismo metafísico que deberíamos rechazar, quiero, por un momento, pasar del discurso acerca de observables, como ciervos pastando en la campiña,

34. Yo mismo caí en ese error en mis críticas pasadas al deflacionismo en publicaciones anteriores («On Truth» y «Does the Disquotational Theory of Truth Solve All Philosophical Problems?»). Ambos ensayos están impresos en *Words and Life*.

al discurso acerca de inobservables, como, por ejemplo, microbios. En mi primera conferencia destaqué el hecho de que debemos ver el uso de instrumentos como un modo de extender nuestros poderes naturales de observación. Ya el uso del lenguaje es un modo de extender nuestros poderes naturales de observación. Entendemos, por ejemplo, expresiones como «cosas demasiado pequeñas para poder ver con el ojo desnudo», y si no las entendiésemos, el microscopio no sería más que un juguete (como el caleidoscopio). Y, en ese caso, lo que veo a través del instrumento no significaría nada para mí. Sin embargo, sería un error concluir que la dependencia rige en ambos sentidos. La frase «cosas demasiado pequeñas para ver con el ojo desnudo» es inteligible independientemente de la invención de un instrumento que nos permite ver cosas que son más pequeñas que las cosas que puede ver el ojo desnudo (cuando se inventó el microscopio tampoco cambió el sentido de aquella frase). El error del verificacionismo está en afirmar que el significado de la expresión «cosas demasiado pequeñas para ver con el ojo desnudo» depende de nuestros métodos para verificar la existencia de tales cosas, y que el significado de esa expresión cambia cada vez que los métodos de verificación cambian (por ejemplo, con la invención del microscopio). Pero no debemos caer en el peligro filosófico de rechazar junto con esto, aquello que es correcto en el verificacionismo. Esta posición destaca, con toda razón, que gran parte del discurso científico, para ser completamente inteligible, debe estar provisto de importantes detalles explicativos que serían imposibles sin una familia-ridad con el uso de instrumentos. Por ejemplo, en los escritos de Demócrito, como nos han sido transmitidos, la noción de «átomo» es una noción metafísica, pero es una noción a la cual *nosotros* podemos dar sentido, por más que Demócrito no pudiera hacerlo.[35] Tanto los instrumentos científicos como nuestro discurso científico constituyen, así, modos de extender nuestros poderes de percepción y de conceptualización. Y su interdependencia es tal que se entremezclan en su complejidad para formar una única práctica.

35. Véase, al respecto, la discusión de Cora Diamond del «sentido» de los enigmas, en «Riddles and Anselm's Riddle», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, LI, 1977, reimpreso en su *The Realistic Spirit*, Cambridge, MIT, 1991.

Los modos en que el lenguaje extiende las capacidades mentales que compartimos con otros animales son ilimitados; nuestra capacidad de construir teorías científicas sofisticadas es sólo un ejemplo. Un ejemplo muy distinto lo ofrece el papel que juegan las constantes lógicas, por ejemplo, las palabras «todos» y «no». Un animal o un niño que aún no ha aprendido el uso de estas palabras puede tener expectativas que nosotros, habiendo adquirido su uso, podemos describir por medio de ellas. Por ejemplo, imagine que alguien con la habilidad de hacer «desaparecer» objetos, hace «desaparecer» un pañuelo delante de los ojos de un niño y éste muestra su sorpresa. Podríamos decir que el niño cree (o creía) que «los pañuelos no desaparecen en el aire así, como si nada»; es decir, *ningún* pañuelo desaparece en el aire así, como sin nada. Por supuesto, esta generalización no tiene consecuencias que el niño no pueda entender que no se sigan de «los pañuelos *observados* no desaparecen en el aire así, como si nada». Sin embargo, no usaríamos, ni en sueños, estas palabras para describir la actitud del niño frente al suceso en cuestión. Y esto es así, *no* porque pensemos que el niño esté interesado en hacer juicios *tanto* acerca de los pañuelos observados, *como* de los pañuelos no observados. La distinción entre las dos generalizaciones simplemente no pertenece todavía al repertorio intelectual del niño, mientras sí forma parte de *nuestro* repertorio (y la descripción que usemos puede tener alguna repercusión para *nosotros* bajo ciertas circunstancias: «Finos matices del comportamiento. ¿Por qué son *importantes*? Tienen consecuencias importantes»).[36] También describimos actitudes preverbales primitivas como actitudes dirigidas hacia objetos, de los cuales la gente puede o no ser consciente. Y no sólo las actitudes hacia el mundo que el niño (o nosotros) puede efectivamente «verificar». Nuestro discurso adulto sofisticado acerca de ciertos aspectos del mundo (tales como «aquellos que son observables para nosotros») está basado en, y depende de, aquella actitud preverbal primitiva hacia el mundo.

Un aspecto bastante diferente de la extensión de nuestras capacidades conceptuales, posibilitado por el uso de las palabras que expresan generalidad, surge con la posibilidad de formular conjeturas que trascienden toda verificación posible. Este es el caso de la con-

36. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parte II, sección XI, pág. 469.

jetura «No hay seres extraterrestres inteligentes». El hecho de que esta conjetura no pueda ser verificada, ni siquiera en principio, no significa que no corresponda a una realidad. Antes bien, podemos decir a qué realidad corresponde si es verdadera, aunque sólo usando las mismas palabras.[37] Pero esto no equivale al deflacionismo. Al contrario, el deflacionismo identifica la comprensión con la capacidad de verificación. Se sigue que, para él, es un misterio cómo aquellas palabras pueden resultar inteligibles. Una vez más, la dificultad consiste aquí en conservar lo que es correcto en el verificacionismo (o en este caso, en el deflacionismo) y rechazar aquellos aspectos que son claramente incorrectos.

Nada de lo que acabo de decir nos obliga a entender nuestra capacidad de concebir cosas tales como microbios (o nuestra capacidad de pensar que no hay extraterrestres inteligentes) en el sentido de una capacidad aislada independiente de varias otras capacidades e independiente de nuestras instituciones y prácticas, tanto científicas como otras.[38] Y nada de lo que nos dice Wittgenstein nos obliga a entender nuestras concepciones como una mera manipulación de objetos sintácticos en respuesta a inputs de la percepción (como tienden a hacer los «científicos cognitivos»), por ejemplo, cuando insiste en destacar tanto los modos en que nuestras concepciones e interacciones prácticas con el mundo dependen unas de otras, como la gran variedad de concepciones e interacciones prácticas involucradas. No quiero acusar a Dummett de defender aquella imagen de la concepción, pero él pone el énfasis en una *prueba formal* como

37. El uso de la expresión «corresponde a una realidad» lo he tomado de Wittgenstein, *Lectures on the Philosophy of Mathematics*, C. Diamond (comp.), Chicago, Chicago University Press, 1989, Conferencia 25.

38. El hecho de que nuestras capacidades para seguir una regla, para entender palabras, para referir, etc. no sean capacidades aisladas es, por supuesto, una preocupación constante de las *Investigaciones filosóficas*, pero incluso esta preocupación fue sujeta a malos entendidos reduccionistas. Lo que Wittgenstein destaca no es que todas esas capacidades presuponen un gran número de, digamos, «hábitos» en un sentido *conductista* de «hábito», o un gran número de «respuestas condicionadas». Aún si esto es verdad (como enunciado causal), el hecho es que la descripción de nuestras capacidades a ese nivel de la ciencia del comportamiento (en efecto, un nivel cuasi biológico), mantiene su *normatividad* en la invisibilidad: cuando Wittgenstein habla de nuestra «historia natural» en § 25, se refiere al «ordenar, al hacer preguntas, al contar», etc. como «partes» de ella. Y no trata de *reducir* las órdenes, las preguntas y el contar a nociones más «primitivas», como lo haría un psicólogo partidario de la teoría de Skinner.

modelo de verificación e insiste en que el objeto de la filosofía del lenguaje debe ser *especificar recursivamente* las condiciones de verificación de los enunciados. Todo esto me sugiere que su imagen del uso del lenguaje está más cerca de la versión «científica cognitiva» de la imagen del cartesianismo *cum* materialismo, de lo que él se imagina.[39] Dummett se ha ocupado de combatir, sobre todo, las versiones «holistas» de aquella imagen —versiones en las que la unidad de significado es la red completa de oraciones en vez de la oración individual— a favor de una versión «molecular», en la cual cada oración tiene su propio método aislado de verificación. Pero éste es un debate en torno a los detalles de la imagen. Dummett no concibe una alternativa a la imagen como un todo, salvo el recurso metafísico de postular actos mentales misteriosos. Y esto es así porque desde el comienzo se ha sentido obligado a considerar sus pensamientos como si fuesen objetos sintácticos que requieren reglas de manipulación. Sin embargo, hay una alternativa, como ha sido destacado por varios filósofos[40] que consiste en distinguir cuidadosamente entre la actividad de la «representación» (como algo en lo que nos comprometemos) y la idea de «representación» como *interfaces* entre nosotros y todo aquello acerca de lo cual pensamos; y entender que renunciar a la idea de las representaciones como entidades intermediarias que exigen una «semántica» no significa tanto como renunciar a toda noción de representación.[41]

«Cosas demasiado pequeñas para ser vistas» y el experimento mental de Cora Diamond

Encontré a Dummett por primera vez en 1960 y nuestras primeras discusiones giraron en torno al ataque de la dicotomía positivista

39. Véase Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, así como *Truth and Other Enigmas*, ensayos 1, 10-11, 13, 17 y 21.

40. Por ejemplo, McDowell, «Putnam on Mind and Meaning», en «The Philosophy of Hilary Putnam», *Philosophical Topics*, febrero de 1992, págs. 35-48, y Haldane, «Reid, Scholasticism and the Contemporary Philosophy of Mind», en *The Philosophy of Thomas Reid*, M. Delgarno y E. Mathews (comps.), Dortrecht, Kluwer, 1989, y «Putnam on Intentionality», *Philosophy and Phenomenological Research*, LII, 3, septiembre de 1992, págs. 671-682.

41. Véase mi «The Question of Realism», en *Words and Life*.

«teórico/observacional» que yo formulaba en mi conferencia presentada al «Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia» en Stanford, en agosto de aquel año.[42] Dummett (tal vez no sea muy sorprendente, dada su evolución posterior) que en ese momento era un firme defensor de la dicotomía, hizo particular hincapié en un ejemplo que yo había empleado en mi conferencia. El punto que yo destacaba ya entonces era que nuestra capacidad de referir a inobservables se puede ver mejor como una extensión natural de nuestra capacidad de referir a observables. Y dije, de paso, que incluso los niños pequeños pueden entender cuando se habla de cosas demasiado pequeñas para ser vistas (imaginé un niño divirtiéndose con un cuento poblado de seres «tan diminutos que no pueden ser percibidos»). Mi posición era que las palabras «pequeño», «cosa», «ver», etc. tienen el mismo significado cuando hablamos de «cosas demasiado pequeñas para ser vistas» (o cuando hablamos de partículas demasiado pequeñas para ser vistas en el contexto de la teoría atómica del siglo XIX) que cuando describimos cosas observables. Concluí entonces que los llamados «términos de observación» en ciencia podían ser usados, corrientemente, sin cambiar de significado tanto para describir cosas *in*observables como observables. De acuerdo a la posición de Dummett, se trataba aquí de un significado totalmente diferente de las palabras (él dijo: «un uso diferente», pero esto tenía claramente la fuerza de un *significado* diferente).

Hoy me parece que ambos estábamos simplificando las cosas. Aún creo que (1) el discurso acerca de cosas demasiado pequeñas para ser vistas no depende de teorías científicas ni de la invención de instrumentos como el microscopio para que pueda ser inteligible; y que (2) la inteligibilidad de tal discurso no involucra un cambio en el significado de los términos «pequeño», etc. Pero concedo que *estaba* ignorando la diferencia entre el discurso científico, cuya inteligibilidad depende de detalles explicativos coherentes (como el discurso contemporáneo acerca de fuerzas subatómicas depende de una estructura de leyes y explicaciones, y de una conexión con los experimentos), y otros discursos particulares como aquellos en los

42. «What Theories are Not», en mi *Philosophical Papers: Volume I, Mathematics, Matter and Method*, Nueva York, Cambridge, 1975.

que nos faltan todo tipo de detalles para darle un sentido preciso (por ejemplo, ¿Cuál es el supuesto *metabolismo* de «los seres demasiado pequeños para ser vistos»? ¿Son sus *células* supuestamente también más pequeñas que las nuestras?). Hablar de «seres diminutos demasiado pequeños para ser vistos» es, en efecto, un «uso diferente», un uso *ficticio* de la noción de «gente» o «seres» (no un uso diferente de «pequeño»). Pero Dummett no podía ver el grado de verdad de lo que yo estaba diciendo. Usamos la palabra «pequeño» (o el comparativo «más pequeño») al hablar, por ejemplo, de *moléculas,* en el mismo sentido que cuando hablamos de animales pequeños, o de un trozo pequeño de piedra, etc.

El hecho de que ya no concebimos a las partículas de la mecánica cuántica como «partículas» en un sentido *literal,* no afecta el aspecto que estoy tratando de destacar aquí. En efecto, en este momento ni siquiera sabemos qué noción formarnos de ellas, aparte de sus interacciones con nuestros instrumentos de medición.[43] Pero esto es así por razones empíricas; en cuanto a lo ultrapequeño, la naturaleza ha demostrado ser mucho menos «visualizable» de lo que esperábamos. Y no es así porque nuestro discurso acerca de cosas «demasiado pequeñas para ser vistas» no tenga aplicación. Los microbios son «cosas demasiado pequeñas para ser percibidas por nosotros», en el sentido *literal,* y cuando los describimos no pensamos que estamos imponiendo un nuevo significado arbitrario a la palabra «pequeño».

Pero *ver* que se trata del mismo significado en la práctica ¿no es suficiente acaso para establecer que el significado *es* el mismo? Para Dummett (antes y ahora) la respuesta es negativa. A sus ojos, nues-

43. En cuanto a la interpretación de la mecánica cuántica, mi posición actual es que las teorías cuánticas se entienden mejor como descripciones de cosas físicas reales —no sólo del comportamiento de los instrumentos de medición— pero Niels Bohr y Reichenbach estaban en lo cierto al sostener que esas teorías describen el comportamiento de aquellas cosas *mientras están interactuando de determinadas maneras con cosas macroscópicas* (cuando son «medidos», en la jerga de la mecánica cuántica). Cómo actúan las «partículas», los «campos», etc. de la mecánica cuántica cuando no son medidos, puede ser «imaginado» de varios modos incompatibles (la interpretación de múltiples mundos, la interpretación de las variables ocultas de Bohm, etc.), cada una de ellas paradójica y ninguna que resulte convincente (por lo menos, las que han sido propuestas hasta ahora). Véase *Realism with a Human Face*, el primer ensayo bajo ese mismo título; y mi intercambio con Michael Redhead, en *Reading Putnam*, Cambridge, Blackwell, 1994.

tra imagen natural de lo que hacemos con nuestras palabras y nuestro pensamiento no tiene *peso* filosófico. Su rechazo de nuestro realismo del sentido común respecto a nuestros poderes conceptuales coincide con el rechazo tradicional del «realismo ingenuo» respecto a nuestros poderes de percepción.

Sin embargo, Dummett se enfrenta aquí a un serio problema; del cual es perfectamente consciente. Después de todo, él no puede decir que cambiemos el significado de nuestras palabras cada vez que aceptemos un nuevo modo de verificación. Si así fuese, se abandonaría la distinción entre cambiar nuestras creencias y cambiar el significado de nuestras palabras; pues casi cualquier creencia implica alguna manera nueva de verificar *algún* enunciado. Entonces Dummett debería mostrar que puede ofrecer un criterio para seleccionar aquellos métodos de verificación que son constitutivos del significado de una oración. Pero no tenemos ninguna razón para creer que pueda satisfacerse una exigencia tal.[44]

En cuanto a este aspecto, es interesante ver que Dummett mismo critica a Wittgenstein. De acuerdo a la lectura que hace de Wittgenstein, éste estaría proponiendo que cada nuevo teorema en matemáticas cambia el significado de las expresiones matemáticas (al ofrecer un nuevo criterio para determinar que se ha cometido un error en algún lugar).[45] En una crítica brillante de esta lectura de Wittgenstein, Diamond[46] desarrolla la cuestión por medio de un experimento mental muy sencillo.

Ella nos propone «[C]onsiderar... el caso de un hombre que aún tiene que aprender a reconocer la discordancia entre dos resultados *cualesquiera* al contar los [mismos] objetos. Se le ha enseñado el siguiente juego (que podría fácilmente formar parte de otro juego, por ejemplo, que sea una tarea en un juego con una variedad de tareas). Sobre una mesa se ordenan lápices en hileras. Cuando se señala una hilera de lápices particular, él dice los núme-

44. Por ejemplo, el método de verificación que empleamos normalmente en el caso de enunciados acerca del pasado histórico consiste en consultar los registros escritos: ¿Cambió entonces el significado de los enunciados acerca del pasado, cuando se inventó la *escritura*?

45. En «Wittgenstein's Philosophy of Mathematics», *The Philosophical Review*, LVIII (1959) reimpreso en Dummett, *Truth and Other Enigmas*.

46. «The Face of Necessity», en su *The Realistic Spirit*, capítulo 9.

ros cardinales en orden desde 1; dice un número para cada lápiz en el momento de tocarlo, comenzando en orden por la izquierda. Cuando se le pregunta, "¿Resultado?", dice el último número. Se le ha enseñado que no debe contar más de una vez cada lápiz, ni omitir ni repetir ninguno de la hilera, y seguir siempre el orden en que los lápices están dispuestos». Supuestamente el hombre sabe que violar estas condiciones cuenta como «cometer un error» en el juego y que los errores se penalizan. (Los lápices están a la vista y él puede ver que no se añade ningún lápiz ni se retira ninguno de las hileras mientras dura el juego.)

«Ahora bien, podría decir que, si el hombre sigue el procedimiento que se le ha enseñado, dos veces con la misma hilera y responde a la pregunta "¿Resultado?" la primera vez con un número y la segunda vez con otro, entonces tiene que haber cometido un error», continúa Diamond. «En vez de esto, podría decir que hay un resultado que es *el* resultado, si el procedimiento se realiza correctamente. Veamos cómo podemos hacerle reconocer al hombre la necesidad de la que acabo de hablar.» Se imagina un caso en el que obtiene dos resultados diferentes y ella le dice, «usted cometió algún error», pero él niega esa posibilidad. Entonces se cuenta una hilera con él, destacando el hecho de que siempre obtenemos el mismo número para cada lápiz. «Por supuesto», observa Diamond «esto tal vez no lo lleve a hacer, decir o ver nada.» Pero supongamos que él dice «¡Ah!». Y a partir de entonces actúa y habla de tal modo que nos permite decir que, si obtiene dos resultados diferentes entonces es que ha cometido un error (*ibid.*, págs. 246-247).

Siguiendo a Diamond me voy a referir al juego descrito como actividad *C*, pero con la siguiente condición: aquel que juega dice «cometí un error» sólo cuando se le llama la atención acerca de que ha contado un lápiz dos veces o en el orden equivocado o saltándose uno. Después de su experiencia «¡Ah!», el jugador comienza un juego *D* en el que le está permitido decir «cometí un error» en las mismas circunstancias, pero también cada vez que obtiene dos resultados discordantes al contar la misma hilera.

En este contexto, Diamond considera la interpretación que ofrece Dummett de la concepción de Wittgenstein de la filosofía de las matemáticas:

> Es útil preguntarse dónde falla exactamente el siguiente tipo de concepción (el tipo de concepción que Dummett le atribuye a Wittgenstein). Lo que nuestra «demostración» logró fue llevar al hombre a cambiar... de *C* a *D*, donde... tenemos un par de actividades apenas diferentes —las reglas son apenas diferentes— así como un juego se distinguiría apenas del ajedrez, si las reglas difirieran en no permitir la opción de un peón en el primer movimiento. Si las reglas de *C* son diferentes de las reglas de *D*, «entonces estamos hablando de algo diferente». Y así, si consideramos la cuestión de este modo, establecer que «Hay un error si cuento primero 7 y después 8 en la misma hilera» sería *meramente* la formulación de una regla arbitraria de un juego nuevo. Y lo que el jugador va a decir en este nuevo juego, *D*, no tiene el mismo sentido que decir «Cometí un error» en el primer juego, *C* (*ibid.*, pág. 247).

En su discusión al respecto, Diamond señala que, en el caso de juegos de cartas, a veces vemos y otras veces no vemos un juego como la forma de otro: en particular, ella contrasta alguien que ve el pócker, el ajedrez o el «Monopoly» como un juego solitario, con otro que no ve ninguna relación entre esta actividad individual y jugar el mismo juego en grupo. Se refiere a ello como a una diferencia del «sentido» que la actividad puede tener para los jugadores. Y establece aquí una comparación entre decir que dos actividades tienen el mismo sentido y decir que dos rostros representados en una imagen, tienen la misma expresión. «Esto no es lo mismo que decir que los labios tienen el mismo largo, los ojos están a la misma distancia; no es esa clase de descripción. Pero tampoco es una descripción de otra *cosa,* la expresión, distinta de la línea curva, los puntos, etc.» (*ibid.*, pág. 249)

Diamond introduce aquí la noción de sentido con el propósito de explicar lo que significa tomar la actividad *D* como «realmente la misma» que la actividad *C*; «y el hecho de que eso es lo que hace el jugador», escribe, «caracteriza el sentido que tiene para él jugar *D*» (*ibid.*, pág. 249).

La analogía entre ver la misma expresión facial en dos configuraciones de líneas y puntos diferentes y ver una necesidad común a prácticas diferentes de contar y calcular es iluminadora. Ver una expresión en el rostro de una imagen no es sólo una cuestión de ver las líneas y puntos. Es, más bien, una cuestión de ver algo *en* las líneas y

puntos; aunque eso no equivale a decir que se trata de ver algo *más allá de* las líneas y puntos. En el debate sobre la necesidad matemática tanto «realistas» como «antirrealistas» sienten que nos enfrentamos a una elección forzada entre dos opuestos, entre decir: (1) Hay algo *más allá de* nuestras prácticas de computación y deducción que subyace a esas prácticas garantizando sus resultados; o decir (2) *no* hay *nada más allá de* lo que hacemos y decimos y la necesidad que percibimos en esas prácticas es una mera ilusión. Wittgenstein quiere mostrarnos aquí, como en muchos otros lugares, que es un error elegir entre una u otra de las posibilidades que nos plantea el dilema, entre el «algo más allá» o el «nada más que». El ejemplo de Diamond revela el hecho de que tanto «realistas» como «antirrealistas» (al estilo del Wittgenstein de Dummett) comparten la misma imagen de la necesidad matemática, la imagen de acuerdo a la cual tiene que haber *algo* que nos fuerza: la necesidad que reflejan nuestras reglas, necesidad entendida como algo exterior a nuestras prácticas matemáticas y a los modos de pensar constitutivos de esas prácticas. El realista trata de darle sentido a ese *algo*. El antirrealista ve que ningún sentido puede serle dado y concluye entonces que tampoco puede haber necesidad. Aquí, nuestra tarea filosófica consiste en comprender que renunciar a la imagen que tanto el realista como el antirrealista comparten, no es lo mismo que renunciar a nuestra noción ordinaria de necesidad lógica y matemática.

Para resumir, podemos caracterizar la diferencia entre el Wittgenstein de Dummett y el Wittgenstein de Diamond del siguiente modo. Para Dummett, cualquier cambio en las *reglas* de un juego de lenguaje es un cambio del significado de las palabras. Puesto que él comparte estas premisas con su Wittgenstein imaginario, la única forma de criticar a este último es negar que cada nuevo teorema que se demuestra en matemáticas cambie las reglas. Para Diamond, no se trata de distinguir entre las «reglas» de una actividad y otros componentes de ella que no son «reglas». Para Diamond —y para Wittgenstein de acuerdo a la lectura de Diamond— se trata de ver nuestras «reacciones naturales», nuestros modos de «ver el rostro» de una actividad en otra.

La diferencia entre el Wittgenstein de Dummett y el Wittgenstein de Diamond es paralela a la diferencia que vimos antes entre Dummett y mi propia posición. Dummett quiere decir que las reglas de aplicación de expresiones como «demasiado pequeño para ser visto»

cambian con la invención del microscopio. Y en ese caso, habría que decir que cambia el significado de las palabras o, más bien, que las palabras adquieren un nuevo significado en sus nuevos contextos de uso. Lo que yo quiero decir es que no se trata de distinguir entre las «reglas» de la actividad del uso de las palabras y componentes de esta actividad que no son «reglas». Y que también aquí se trata de «ver el rostro» de una actividad en la otra. Es cierto que las palabras «Yo cometí un error» tendrán un significado distinto para la persona que no puede ver la conexión entre las actividades *C* y *D*. Pero esa persona sería considerada un tanto «estúpida». Para ella la actividad *D* no tendría el mismo sentido que tiene para nosotros. Alguien que considera que la expresión «cosas demasiado pequeñas para ser vistas» ha cambiado totalmente su significado después de la invención del microscopio se parecería a la persona que acabamos de describir. Vemos así cuál es el problema con la concepción de Dummett: no nos permite describir correctamente quiénes somos y qué sentido tienen nuestras prácticas para *nosotros*. Fracasa en cuanto a la tarea de captar el modo en que «vemos el rostro» de la actividad de ver algo con nuestros ojos, al ver algo con un microscopio. Y también, al usar un microscopio para ver algo «demasiado pequeño para el ojo desnudo», «vemos el rostro» de usar una lente de aumento para ver algo muy pequeño. Al igual que Diamond, estoy sugiriendo que cuando hablamos del mismo «sentido» de *pequeño* no se trata, en esos casos, de una identidad de las «reglas», ni de una «descripción de *algo* distinto» del modo en que usamos las palabras en esos casos.

WITTGENSTEIN ACERCA DE LA VERDAD

¿Cómo entendemos entonces los usos de la expresión «verdadero», cuando éstos «trascienden todo reconocimiento», como por ejemplo, cuando decimos que la oración «Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha» puede muy bien ser verdadera, aunque tal vez nunca lleguemos a establecerlo definitivamente? Tarski (quien no fue un deflacionista en el sentido en que yo utilizo el término, porque nunca sostuvo la concepción verificacionista de la comprensión, en ninguna de sus versiones), captó un aspecto realmente importante (como Gottlob Frege lo había hecho antes que él) al destacar que hay

una vinculación íntima entre entender una oración y entender la aseveración de que la oración es verdadera. Si estamos de acuerdo en que entender la oración «Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha» no es simplemente una cuestión de ser capaz de reconocer una verificación en nuestra propia experiencia —esto es, si estamos de acuerdo en que somos capaces de concebir cómo *fueron* las cosas, aunque no podamos verificarlas— entonces, en ese caso, no parecerá ni mágico ni misterioso que podamos entender la afirmación de que aquella oración es *verdadera*. Lo que la hace verdadera, si este es el caso, es simplemente que Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha.[47] En este caso, decir que la verdad trasciende el reconocimiento no es más que establecer que ciertos crímenes «trascienden todo reconocimiento». ¿Pensamos, acaso, que todos los criminales pueden ser reconocidos como tales? Y la convicción de que hay ciertos individuos particulares que son o fueron criminales, pero que no pueden ser efectivamente detectados como tales por nosotros, ¿entraña la creencia en poderes mágicos de la mente?

Sin embargo, hay algo que Tarski ignora, y es el hecho de que existen oraciones declarativas perfectamente formadas que *no* son *ni* verdaderas *ni* falsas. En efecto, de la teoría de Tarski se sigue supuestamente como teorema de la lógica (dado lo que Tarski llama una «definición adecuada» del predicado «verdadero»)[48] que

47. Nótese que del hecho de que una «cláusula subordinada» es una *nominalización*, no se sigue que debamos postular un *objeto* que ella nombra. Davidson (quien sigue en esto a Tarski) tiene razón cuando sostiene que la conexión entre el «hecho», si se trata de un hecho, de que Lizzie Borden cometió el famoso crimen (o lo que sea el ejemplo en cuestión) y la verdad de la oración que estamos usando como ejemplo, puede ser expresada por medio de un simple bicondicional: «Lizzie Borden cometió el famoso crimen» es verdadera si y sólo si Lizzie Borden cometió el famoso crimen. Y esa frase bicondicional no contiene ninguna «frase subordinada». Incluso oraciones con cláusulas subordinadas que son aparentemente ineliminables, como por ejemplo, «Juan cree que Lizzie Borden cometió el famoso crimen» no tienen que ser interpretadas en el sentido de afirmar una *relación entre una creencia y una proposición* (contrariamente al punto de vista de Fodor). La tendencia a postular entidades siempre que encontremos cuantificadores es un legado del «criterio del compromiso ontológico» propuesto por Quine. Hablo brevemente de mis razones para rechazar la idea misma de un criterio tal en la Conferencia I, nota al pie 12.

48. En mi «A Comparison of Something with Something Else», en *Words and Life*, argumento que las llamadas «definiciones de verdad» de Tarski son, en el mejor de los casos, *extensionalmente correctas:* pero ellas no nos ofrecen caracterizaciones correctas de la verdad bajo condiciones contrafácticas. Y no nos dicen, por cierto, lo que la palabra «verdadero» *significa*.

cada oración es verdadera o falsa (tiene una negación verdadera). Pero hay una cantidad de razones por las que una oración puede carecer de valor de verdad: por ejemplo, la vaguedad de algunos de sus términos («El número de árboles en Canadá es par»), o cuando el mundo no se comporta como debería hacerlo para que los términos empleados funcionen (por ejemplo, cuando la teoría de la relatividad apareció en escena se *descubrió* que varias oraciones acerca de la simultaneidad de eventos carecían de valor de verdad; esto último es bastante diferente de los casos de vaguedad ordinaria que requieren sólo una «intuición lingüística» para ser percibidos). El uso de «verdadero» y «falso» en «Tal y tal oración *no* es *ni verdadera ni falsa*» es inadmisible en la semántica de Tarski. Aquellos que consideran el término «verdadero» como un mero «recurso para hacer desaparecer el entrecomillado» (por ejemplo, afirmando oraciones sin usarlas realmente), también ignoran o niegan este uso claramente atributivo de «verdadero» y «falso».

Un pensador que *no* ignoró o negó esto último fue Wittgenstein. En una sección importante (aunque frecuentemente mal entendida) de las *Investigaciones filosóficas*, escribe:

> En el fondo dar «Las cosas son así y asá» como forma general de la proposición es lo mismo que explicar: una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso. Pues, en vez de «Las cosas están...» podría también haber dicho: «Esto y aquello es verdadero». (Pero también: «Esto y aquello es falso».) Pero ahora tenemos
>
> 'p' es verdadera = p
> 'p' es falsa = no-p
>
> Y decir que una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso equivale a decir: Llamamos una proposición a aquello a lo que aplicamos *en nuestro lenguaje* el cálculo de las funciones de verdad.
>
> Parece ahora como si la explicación —proposición es cualquier cosa que pueda ser verdadera o falsa— determinase lo que es una proposición diciendo: Lo que se ajusta al concepto de 'verdadero', o a lo que el concepto 'verdadero' se ajusta, eso es una proposición. Es así como si tuviésemos un concepto de verdadero y falso con cuya ayuda pudiésemos entonces determinar lo que es una proposición y lo que no lo es. Lo

que *engrana* en el concepto de verdad (como en una rueda dentada), eso es una proposición.

Pero ésta es sólo una mala figura. Es como si se dijera «El rey es *la* pieza a la que se puede anunciar jaque». Pero esto sólo puede querer decir que en nuestro juego de ajedrez sólo se da jaque al rey. Asimismo la proposición de que sólo una *proposición* puede ser verdadera solamente puede querer decir que predicamos «verdadero» y «falso» sólo de lo que llamamos una proposición. Y lo que es una proposición está en *un* sentido determinado por las reglas de formación oracional (de la lengua castellana, por ejemplo) y en otro sentido por el uso del signo en el juego de lenguaje. Y el uso de las palabras «verdadero» y «falso» puede ser también una parte constitutiva de ese juego; y entonces *pertenece* para nosotros a la proposición, pero no *«se ajusta»* a ella. Asimismo podríamos también decir que dar jaque *pertenece* a nuestro concepto del rey del ajedrez (como un elemento constitutivo del mismo). Decir que dar jaque no *se ajusta* a nuestro concepto de los peones significaría que un juego en el que se diese jaque a los peones, en el que, digamos, perdiese aquel que perdiera sus peones —que un juego así sería poco interesante, o tonto, o complicado, o algo por el estilo.[49]

Kripke considera el §136 como una expresión clara de deflacionismo, si bien de ese parágrafo cita sólo la línea: «Pero ahora tenemos "p" es verdadera = p». Sin embargo, por las siguientes razones no creo que esto corresponda a las intenciones de Wittgenstein.

(1) Sabemos que Wittgenstein no está en contra de la idea de que las proposiciones empíricas «correspondan a realidades». En efecto, en otro lugar discute el sentido de esta correspondencia, y la distingue del sentido muy diferente en que las proposiciones matemáticas corresponden a la realidad.[50] Más bien, la fuerza de la esto-

49. La forma general de las proposiciones, de acuerdo con lo que Wittgenstein dice en el *Tractatus Logico-Philosophicus,* es: «las cosas se comportan de tal y tal modo».

50. Véase, por ejemplo, la distinción de Wittgenstein entre dos nociones muy diferentes de «corresponder a la realidad» en *Lectures on the Philosophy of Mathematics*, conferencias 25 y 26. Entre otras cosas Wittgenstein dice que «Esta silla es azul» (imagine que él tenía una silla azul enfrente) corresponde a una realidad, pero sólo puede decir a qué realidad corresponde usando la oración misma. Él dice también que mientras los enunciados de la aritmética no corresponden a una realidad en *ese* sentido, la *práctica* de la aritmética corresponde, en un sentido diferente, a una «realidad empírica difusa».

cada contenida en todo el pasaje se dirige claramente en contra de la manera realista metafísica de entender trivialidades tales como que el pensamiento de que «Esta silla es azul» puede corresponder al hecho de que una silla particular es azul. El punto central que Wittgenstein destaca en §136 es que no reconocemos que algo es una proposición viendo que se «ajusta» a la noción de «verdad», donde el concepto de verdad se entiende como una propiedad aislada.[51] Pero sería asimismo un error pensar que podamos explicar qué es la verdad diciendo que para cualquier *proposición p,* «*p*» es verdadero = *p*, así como es un error pensar que podemos explicar lo que es una proposición diciendo que una proposición es aquello que es verdadero o falso. En ambos casos, no estamos haciendo más que observaciones gramaticales. Y no debemos tomar por descubrimientos metafísicos lo que son prácticamente tautologías. La noción de verdad y la noción de una proposición se enredan como un par de engranajes en una máquina; ninguna de las dos es un fundamento sobre el cual la otra podría reposar. Nuestra comprensión de lo que puede llegar a ser la verdad, en cualquier caso particular (y puede llegar a ser cosas muy diversas) está dada por nuestra comprensión de la proposición. Y esto último depende, a su vez, de nuestro dominio del «juego de lenguaje», que para Wittgenstein significa, aquí, el «todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido».[52] Encontramos aquí un cierto «holismo». Saber lo que es la verdad en un caso particular depende de conocer el *uso* de los signos en un juego de lenguaje, del mismo modo que saber lo que es «hacer jaque» depende de nuestro conocimiento del uso de las varias piezas de ajedrez.

51. Nótese que un poco más adelante, en §138, Wittgenstein *rechaza* la idea de que «el significado de una palabra que entiendo se ajusta al sentido de la oración que entiendo» diciendo: «Ciertamente, si el significado es el *uso* que hacemos de la palabra, no tiene sentido hablar de tal "ajuste"». Un contraste similar entre concebir el significado como uso y concebir las posibilidades del uso como determinadas por el modo en que los significados se «ajustan» o dejan de «ajustar» unos con otros ya había sido establecido por Wittgenstein en sus conferencias de 1932-1935. Wittgenstein rechaza la idea de que podamos explicar lo que es una proposición recurriendo a la noción de ajuste con el sentido de «verdadero», *porque rechaza la noción misma de «ajuste» involucrada*, y no porque esté ofreciendo una tesis filosófica acerca del significado de «verdadero».

52. Véase *Investigaciones filosóficas* § 7.

(2) Cuando *nosotros* estamos dispuestos a aplicar funciones de verdad a una oración —nótese como Wittgenstein enfatiza aquí *en nuestro lenguaje*— entonces consideramos a la oración como verdadera o falsa, como una *oración* (*Satz*) genuina.

(3) Una cadena gramatical de ruidos o marcas que *no* es *ni* verdadera *ni* falsa simplemente no es una oración (*Satz*) en el sentido de Wittgenstein.[53] Esto es lo que Wittgenstein quiere decir cuando habla de «*la definición* "una proposición es aquello que puede ser verdadero o falso"» [las cursivas son mías]—. No está sugiriendo aquí de ningún modo que añadir las palabras «es verdadero» sea un artificio lógico que podamos aplicar *ad libitum* a las «oraciones declarativas».[54]

En los escritos de Wittgenstein veo la posibilidad de hacer justicia plena al principio según el cual llamar a una proposición verdadera es equivalente a afirmar la proposición misma (haciendo plena justicia a lo que llamé «la visión de Tarski»), sin cometer los errores de los deflacionistas. Esta posibilidad es una condición para conservar nuestro realismo del sentido común, apreciando la enorme diferencia entre ese realismo del sentido común y la complicada fantasía metafísica que es el realismo tradicional, la fantasía de imaginar que la forma de todas las afirmaciones epistémicas está fijada de antemano, de una vez y para siempre. Esta fantasía va de la mano con la idea, igualmente fantástica, de que tiene que haber exactamente una *manera* según la cual una afirmación epistémica puede responder por la realidad correspondiendo a ella, donde la correspondencia es concebida como una relación misteriosa que sustenta la posibilidad misma de las afirmaciones epistémicas. En efecto, el último Wittgenstein compartía con Tarski un rechazo de la idea de que podamos hablar de una vez y para siempre de «todas las proposiciones», como si éstas determinaran una totalidad definida e inspeccionable, y de que podamos hablar

53. Como destaqué más arriba Wittgenstein no concibe una «oración» (*Satz*; traducido al inglés por Anscombe como *proposition*) *ni* en el sentido en el que los lógicos hablan de «oraciones» que son meras cadenas de marcas o sonidos, *ni* en el sentido de «proposición» en que algunos filósofos la entienden, es decir como un «sentido» (en abstracción del signo que porta ese sentido). Wittgenstein rechaza esa distinción entre «oración» y «proposición». Los deflacionistas leen la fórmula «*p* es verdadera = *p*» como significando que la producción de las marcas o sonidos *p es verdadera* es equivalente a la producción de la marca o sonido *p*. Pero Wittgenstein no está hablando de la escritura de *marcas* o la producción de *ruidos*.

54. Véase la formulación del deflacionismo que ofrece Horwich, citada en la nota 27.

de un «predicado de verdad» singular, cuyo significado está fijado también de una vez y para siempre.[55]

En vez de buscar una propiedad aislada de la «verdad», esperando que al encontrar lo que es esa propiedad sabremos cuál es la *naturaleza* de las proposiciones, y sabremos cuál es la *naturaleza* de su correspondencia con la realidad, Wittgenstein quiere que *observemos* el lenguaje ético (no la clase de lenguaje ético que sólo se da en filosofía),[56] que observemos al lenguaje religioso,[57] que observemos al lenguaje matemático, que para él es una «mezcla»,[58] que observemos a un lenguaje impreciso, que resulta perfetamente «claro» en su contexto («quédese parado aproximadamente

55. Aunque Tarski nunca pretendió ser un filósofo del lenguaje, su profunda investigación lógica acerca de la paradoja del mentiroso y de las otras paradojas «semánticas» (investigaciones que parten de técnicas usadas por Gödel para demostrar el célebre teorema de incompletud) lo convencieron de que, para evitar las paradojas y poder considerar «verdadero» como un concepto bien definido, deben ser satisfechas las siguientes condiciones: el uso de este predicado debe restringirse a un solo lenguaje, a una sola totalidad determinada de proposiciones, y el juicio acerca de la verdad o falsedad de un elemento de esta totalidad no debe pertenecer a la totalidad so pena de contradicción. Un corolario inmediato de la concepción de Tarski es que la totalidad de las proposiciones posibles es inherentemente no inspeccionable. Para más detalle véase la discusión de la paradoja del mentiroso y la versión conocida como «el mentiroso fuerte» en el primer ensayo de mi *Realism with a Human Face,* que lleva el mismo título. Hoy en día no todos los lógicos están de acuerdo con Tarski en que un lenguaje consistente no pueda nunca contener su propio predicado de verdad; pero las maneras «no tarskianas» de evitar la paradoja del mentiroso que han sido propuestas por Kripke y otros, aún tienen la propiedad de que la semántica de un lenguaje consistente no puede ser dada *en* el lenguaje mismo. Como ha señalado Kripke, «el fantasma de las jerarquías tarskianas aún está entre nosotros». Por supuesto que las razones *de Wittgenstein* para considerar el lenguaje como un conjunto siempre creciente de modos de hablar y pensar, con una variedad imprevisible de modos de «corresponder a la realidad», no tienen nada que ver con el problema de las antinomias formales que preocupaban a Tarski.

56. Rush Rhees, quien entendió bien la filosofía de Wittgenstein, una vez escribió «Si alguien me pregunta "¿Qué son los enunciados morales?" pienso que se debería comenzar dando ejemplos de ellos. Pero con frecuencia aquellos que escriben acerca de la ética no hacen esto. Usted menciona "La honestidad es buena". No puedo recordar que alguien haya dicho esto, salvo en una discusión filosófica. Simplemente no puedo imaginar las circunstancias bajo las cuales alguien *diría* algo así». *Without Answers*, Nueva York, Routlege, 1969, pág. 103.

57. Para una discusión de lo que Wittgenstein dice acerca del lenguaje religioso, véase mi *Renewing Philosophy*, caps. 7 y 8.

58. *Remarks on the Foundations of Mathematics*, § 46 («una variada mezcla de técnicas de demostración») y § 48 («quiero dar cuenta de la variada mezcla que constituye las matemáticas»).

allí»),[59] que observemos el discurso que a veces no tiene sentido y que consideremos esas mismas oraciones cuando funcionan perfectamente bien (hablar de «lo que está sucediendo en la cabeza de tal y tal» es un ejemplo de eso),[60] que observemos y *veamos* las diferencias de los modos en que estos discursos funcionan, todos los muy diferentes modos en que establecen un vínculo con la realidad.

Si Wittgenstein tiene razón, ¿cómo deberían afectar estas reflexiones nuestra visión del concepto de verdad? Por una parte, considerar una afirmación, creencia o pensamiento, como verdadero o falso, *es* considerarlo como correcto o incorrecto. Por otra parte, lo que queremos decir con correcto e incorrecto varía enormemente con el *tipo* de discurso. «Oración», «verdadero», «refiere» y, por cierto, también «creencia», «afirmación», «pensamiento», «lenguaje» —todos los términos que usamos cuando pensamos acerca de la lógica (o «gramática») en el sentido amplio en el que Wittgenstein entiende esa noción— tienen una pluralidad de usos, y a medida que nuevas formas de discurso se van constituyendo, nuevos usos se van añadiendo constantemente. Y por otra parte, eso no significa que cualquier práctica consistente en emplear «marcas y ruidos» pueda ser reconocida como constituyéndose en una forma de discurso; porque no cualquier modo de producir marcas y ruidos es «tal que hallemos en ellas el rostro del significado».[61] Parte de lo que he estado tratando de mostrar en estas conferencias es que lo que reconocemos como el rostro del significado es, en un número de casos fundamentalmente importantes, también el rostro de nuestras relaciones cognitivas naturales para con el mundo —el rostro de percibir, de imaginar, de esperar, de recordar etc.— aunque también ocurre que, a medida que el lenguaje extiende esas relaciones cognitivas que tenemos con el mundo, también las transforma. Nuestro viaje nos ha retrotraído a lo familiar: la verdad trasciende a veces todo reconocimiento, porque lo que sucede en el mundo a veces está más allá de nuestro poder de reconocerlo, aunque no esté más allá de nuestro poder de concebirlo.

59. ¡Nótese que la razón por la cual esto es claro en su contexto no es ciertamente que sea el contexto el que lo hace perfectamente preciso! No hay lugar aquí para la exactitud y, como dice Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*), «...Aunque todavía me debes la definición de exactitud» (§ 69).

60. *Investigaciones filosóficas*, § 422-427.

61. Diamond, *The Realistic Spirit*, pág. 261.

Conclusión

A lo largo de estas conferencias he tenido ocasión de discutir no sólo el tema de la percepción y la comprensión, sino también una serie de temas que normalmente se consideran bastante alejados de la filosofía de la mente, como la verdad (y el deflacionismo acerca de la verdad), la necesidad, y el debate entre realismo y antirrealismo. Debería haber quedado claro, sin embargo, que encasillar los problemas filosóficos distribuyéndolos en «campos» filosóficos diversos realmente no tiene sentido. Suponer que la filosofía se divide en compartimentos separados denominados «filosofía de la mente», «filosofía del lenguaje», «epistemología», «ética» y «metafísica», es un modo seguro de perder de vista todo el sentido que nos permite entrever cómo los problemas están vinculados entre sí. A su vez, esto significa perder toda comprensión de las fuentes de nuestra perplejidad. En efecto, hemos visto cómo los argumentos en el debate realismo/antirrealismo acerca de la posibilidad misma de representar una realidad «exterior» a nuestras mentes (o cerebros) apelan constantemente a supuestos respecto a la percepción y a la comprensión. En particular, apelan al supuesto de que estamos frente a una elección forzada entre explicar la posibilidad de la comprensión recurriendo a uno u otro misterio metafísico, por una parte, y aceptar una concepción verificacionista de la comprensión por otra. Hemos visto cómo, a su vez, este supuesto apoya las concepciones deflacionistas y antirrealistas de la verdad. Al comienzo de estas conferencias, hablé de la necesidad de lograr una comprensión más profunda de las causas de nuestra tendencia a «saltar» (*recoil*) de una posición filosófica desastrosa a otra. En esta última conferencia, me he concentrado en lo que considero que son las dos causas principales de esta tendencia. La primera de estas causas es una especie de reduccionismo, el tipo de reduccionismo que imposibili-

ta ver que, cuando los conceptos están vinculados, como las nociones de *percepción*, *comprensión*, *representación*, *verificación* y *verdad* están vinculadas, la tarea filosófica debe ser explorar el círculo, en vez de reducir todos los puntos del círculo a un solo punto. La segunda causa es la persistencia del tipo de supuestos que acabamos de mencionar, el supuesto demasiado tentador de que sabemos exactamente cuáles son las opciones filosóficas, y que, en cada caso, no van más allá de una elección forzada entre algo metafísico extraño que subyace a nuestro discurso (ya sea éste acerca de la «verdad», la «referencia», la «necesidad» o la «comprensión») y un reduccionismo «duro» (verificacionismo, o deflacionismo, o antirrealismo, o lo que sea). Poco importa cuál de estas causas sea la responsable de cualquiera de los casos de la tendencia —y éstas operan generalmente en forma conjunta—, el síntoma más claro de su presencia es la incapacidad de ver que renunciar a esas extrañas cosas metafísicas no nos exige renunciar a conceptos que empleamos y debemos emplear al conducir nuestras vidas, no importa cuáles sean nuestras convicciones filosóficas. Hasta ahora no he mencionado la palabra «pragmatismo» en estas Conferencias Dewey. Pero si hubo una intuición profunda en el pragmatismo, fue la insistencia de que aquello que tiene peso en nuestras vidas también debería tener peso en filosofía.

Hilary Putnam
Universidad de Harvard

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hilary Putnam citadas en las Conferencias Dewey

Traducidas al castellano

La herencia del pragmatismo [contiene la traducción de las partes primera y tercera de *Words and Life*], Barcelona, Paidós, 1997. (Introducción de M. Liz)

Cómo renovar la filosofía [traducción de *Renewing Philosophy*] Madrid, Cátedra, 1994.

Las mil caras del realismo [traducción de *The Many Faces of Realism*], Serie Pensamiento Contemporáneo, Barcelona, Paidós, 1994. (Introducción de M. Quintanilla)

El significado y las ciencias morales [traducción de *Meaning and the Moral Sciences*], México, UNAM, 1991.

Representación y realidad: un balance crítico del funcionalismo [traducción de *Representation and Reality*], Barcelona, Gedisa, 1990.

Razón, verdad e historia [traducción de *Reason, Truth and History*], Madrid, Tecnos, 1988.

ARTÍCULOS

«Mentes y Máquinas», en *Controversias sobre Mentes y Maquinas*, Barcelona, ORBIS, 1985 [traducción de «Minds and Machines», en *Philosophical Papers, Vol. 2, Mind, Language and Reality*]

«El Significado del Significado», *Crítica* n.º 28, México, UNAM, 1984 [traducción de «The Meaning of "Meaning"», en *Philosophical Papers, Vol. 2, Mind, Language and Reality*]
«¿Es posible la Semántica?», *Crítica* n.º 21, México, UNAM, 1983 [traducción de «Is Semantics possible?», en *Philosophical Papers, Vol. 2, Mind, Language and Reality*]

DE OTROS AUTORES

Austin, J. L., *Sense and Sensibilia* (trad. cast.: *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981).
Ayer, J., *Language, Truth and Logic* (trad. cast.: *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1977).
Dennett, D., *Consciousness Explained* (trad. cast.: *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995).
Fodor, J., *The Modularity of Mind* (trad. cast.: *La modularidad de la mente,* Madrid, Morata, 1986).
Hanson, N. R., *Patterns of Discovery* (trad. cast.: *Patrones de descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1985).
Husserl, E., *Die Krise der Europaeischen Wissenschaften und Tranzendentale Phaenomologie* (trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991).
Nussbaum, M., *The Fragility of Goddness* (trad. cast.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995).
Russell, B., *The Problems of Philosophy* (trad. cast.: *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1991).
Russell, B., *Our Knowledge of the External World* (trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, Santillana).
Searle, J., *Intentionality* (trad. cast.: *Intencionalidad,* Madrid, Tecnos, 1991).
Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (trad. cast.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1997).
Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen* (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988).

Hilary Putnam
Sentido, sinsentido y los sentidos

La teoría tradicional de los "datos sensoriales" (*o qualia*) ha caído en descrédito, pero los supuestos de los que parte están aún en vigencia: en realidad, están "de moda" en el ámbito de la filosofía de la psicología implícitos en una corriente que Putnam llama el "cartesianismo *cum* materialismo". Quizá haya sido Putnam el primer filósofo que propuso ver el ordenador como el modelo apropiado para el estudio de la mente. "Funcionalismo" es el nombre de su versión de esta teoría. Sin embargo, la reflexión filosófica en torno a la íntima vinculación de las nociones involucradas –percepción, conceptualización, comprensión– lo llevan a cuestionar ese modo de tratar los "problemas filosóficos" de la mente. En esta pequeña autobiografía intelectual Putnam argumenta que el funcionalismo no es el proyecto científico que pretende ser (y como podría parecerlo en un primer momento) sino que es una quimera que se presenta con el ropaje de la ciencia. En cuanto a sus supuestos básicos, es una versión materialista de la metafísica y epistemología modernas en tanto que recurre a la concepción de la percepción que postula una "interfaz" entre las cosas y nuestras capacidades para percibirlas. Una vez establecido el vínculo indispensable para restaurar la continuidad histórica entre los debates contemporáneos acerca del realismo y la teoría moderna de la percepción, comprendemos que la filosofía de la percepción que acompaña al realismo metafísico tradicional nos impone una imagen de la mente que nos impide ver cómo podemos llegar a referirnos a las cosas "exteriores".

Putnam se ha comprometido profundamente con las discusiones filosóficas más importantes de las últimas décadas y es por eso que estas conferencias (sus "Dewey Lectures") atesoran un trozo de historia intelectual de nuestro tiempo, en las que su autor reflexiona acerca de las "dificultades filosóficas" que lo han acompañado motivando un cambio fundamental en su actitud frente a la tarea filosófica misma.

Norma B. Goethe, la autora de la presentación y de la versión castellana, es *Dr phil.* por la Universidad de Munich, ha realizado estudios e investigación en Harvard y ha sido profesora en la Universidad de Nueva York (NYU). En la actualidad es catedrática de Filosofía en la Universidad de Córdoba (Argentina).

ISBN 84-493-0880-1





Diseño: Mario Eskenazi